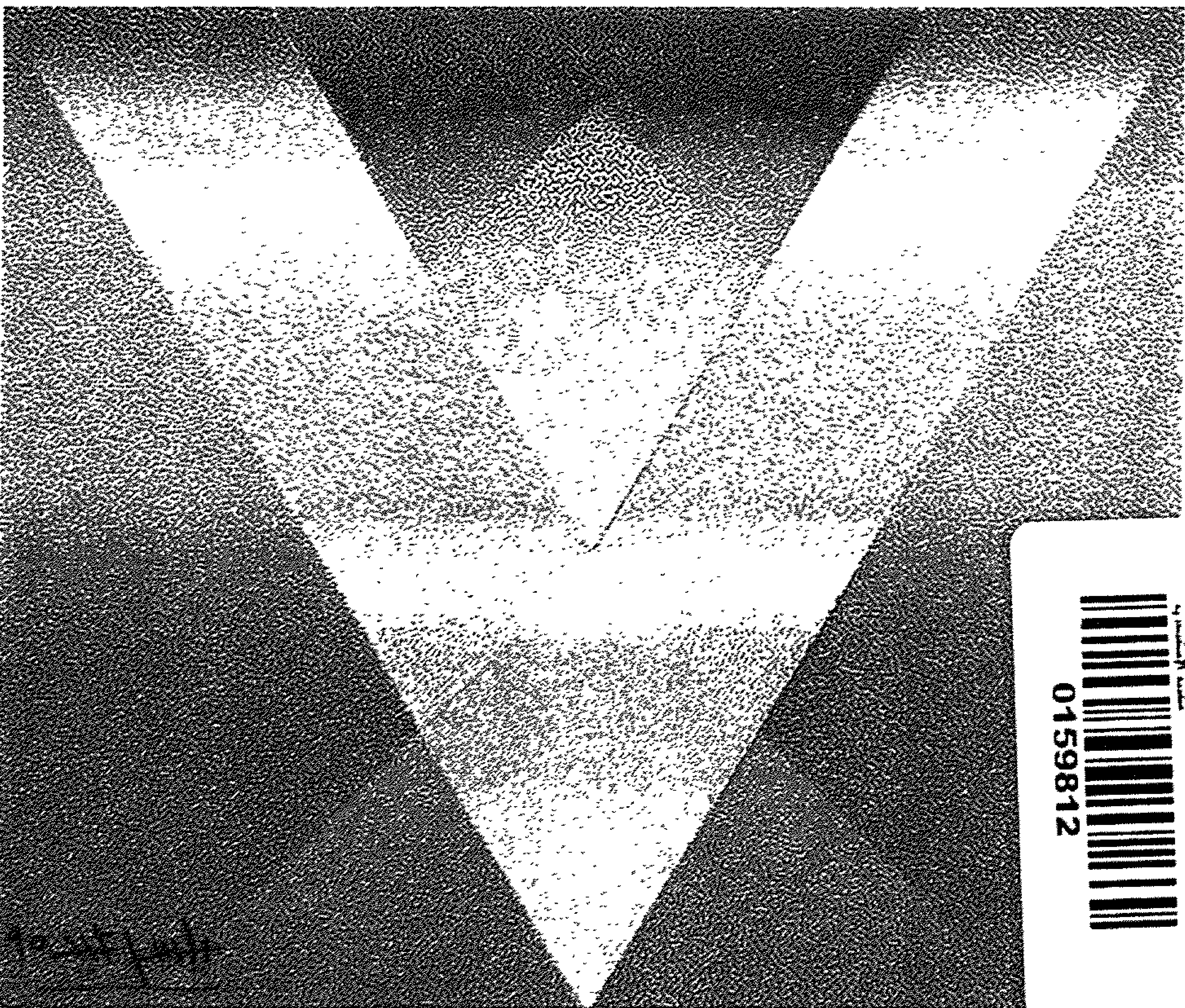
مكتبة
مدبولي

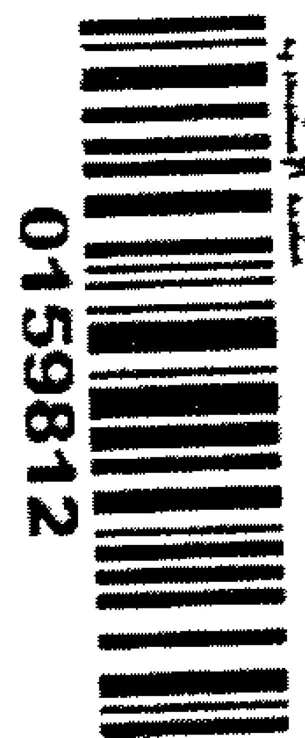
جون ستيوارت مل

أسس اللبرالية السياسية

ترجمة ، وتقديم ، وتعليق

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام   أ.د. ميشيل متياس





بسم الله الرحمن الرحيم

جــون ستيوارت مل

أسس اللبرالية السياسية

ترجمة ، وتقديم ، وتعليق

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

أ. د. ميشيل متياس
الفلسفة ـ جامعة الكويت

١٩٩٦

مكتبة مدبولي

٦ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة ـ ت: ٥٧٥٦٤٢١٠

مكتبة مدبولي

MADBOULI BOOKSHOP

٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - ت: ٥٧٥٦٤٢١

6 Talat Harb SQ. Tel. : 5756421

فهرس

مقدمـــة

لا نريد أن نطيل فى تقديم هذا الكتاب، فقد أعفانا الفيلسوف الانجليزى «ليندساى» من الاسهاب فى الحديث عن «مل»: حياته، وفلسفته، ومؤلفاته ـ بما كتبه عن ذلك كله فى المدخل القيم الذى صدَّر به نشرته لنصوص هذا الفيلسوف. وهو المدخل الذى يجده القارئ مترجما بعد هذا التقديم مباشرة.

لكننا نود أن نقف عند تسمية الكتاب «أسس الليبرالية السياسية» فنسوق كلمة موجزة عن «الليبرالية» أولا وعن الليبرالية السياسية ثانياً وعن ارتباط الليبرالية السياسية بمذهب مل ثالثاً.

أما الليبرالية «فهى طريقة فى التفكير تدور حول الإنسان والسياسة أو حول الاقتصاد. والليبرالية الاقتصادية ترتبط بالمدرسة الطبيعية «الفزيقراط» التى تؤكد أن النظام الطبيعى الذى يتحقق بمبادرات الفرد التى تُحدث التوازن بين الاسعار والإنتاج ... الخ وكان شعار هذه المدرسة المعروف «دعه يعمل، دعه يمر .. » عند كل من «آدم سميث»، و«مالتوس»، و«ريكاردو» و الخ .... أما الليبرالية السياسية فهى تلتقى مع الاقتصاديين فى الاهتمام بالفرد وحريته فى أن معاً وإنْ كان ذلك على مستوى سياسىّ هذه المرة.

والليبرالية على هذا النحو من انتاج القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى أوربا، وإنْ كانت جذورها تمتد إلى جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) فى القرن السابع عشر، بل أن بعض المؤرخين يعود بها إلى اليونان فيتحدثون عن ليبرالية «قديمة» كما هى الحال عند بروتا جوراس أوديمقريطس أو غيرهما .... الخ.

غير أن ما نقصده هنا أساساً هو الليبرالية السياسية الحديثة التى تميَّزت عن جميع أشكال الليبرالية الأخرى بتركيزها الاهتمام على الفرد وعلى الحياة السياسية،

فذهبت إلى أن السياسة صنعة أو فن وضعه الإنسان، والحكومة ليست أمراً طبيعياً وإنْ كانت أمراً ضرورياً. أما الطبيعى فهو الحرية الانسانية، فلا هى مكتسبة ولا هى منحة من أحد، والبشر متساوون جميعاً، وبالتالى فلا فئات ولا درجات من الموجودات البشرية يمكن أن تدّعى لنفسها الحق فى أن تحكم على نحو طبيعى أو على نحو يفوق الطبيعة. كما أنّ اللبرالية السياسية تتميز بالاهتمام الشديد بمناقشة موضوع السلطة السياسية سواء أكانت سلطة الدولة، أو الحكومة أو سلطة المجتمع أو سلطة الرأى العام. كذلك تتميز بمقولتها: إنّ العقل البشرى قادر، وحده، على تحديد شكل الحياة الأفضل للانسان، كما تؤكد التسامح الدينى والأخلاقى، وسعة الافق ورحابة الصدر فى تقبل الرأى الآخر .. وهكذا تلتقى مع الديمقراطية على صعيد واحد. مع فارقٍ أساسىّ هو أن الأولى طريقة فى التفكير والثانية نظام سياسى من أنظمة الحكم.

بدأت اللبرالية المحدثة بالفيلسوف الانجليزى «جون لوك» فى القرن السابع عشر - رغم أن لفظ اللبرالية لم يكن قد ظهر بعد - الذى رفض ادعاء وجود الملك فى الحكم بمقتضى «تفويض إلهى» بحيث لا يكونُ مسؤلاً أمام المجلس النيابى - فذهب لوك الى أن الحقوق الطبيعية للإنسان تجعل البشر سواء، وبالتالى فلابد أن يقوم الحكم على موافقة الشعب ورضاه، بحيث يصبح الشعب مصدراً للسلطات ويصبح الحاكم مسؤلا أمامه. وهكذا ارتبطت اللبرالية بالديمقراطية والحرية. لكن الكيس دى توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) كان أول من نبّه إلى خطر طغيان الأغلبية فى كتابه الشهير «الديمقراطية فى أمريكا» وتساءل كيف يشكو الفرد أو الأقليةِ عموما - اذا ما أصابهما ضرر من الاغلبية؟!.

كان ذلك هو الذى نبّه «جون ستيورات مل» إلى مشكلة «طغيان الأغلبية»، وسيطرة الرأى العام، وضرورة التعرف على الحدود التى تقف عندها سلطة المجتمع حتى لا تمس الحرية الفردية. وانتهى الى هذا التعريف الذى يقول فيه: «الغاية الوحيدة التى تسوغ للناس افراداً أو جماعات، التدخل فى حرية الفعل لأى عضو فى المجتمع هى حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذى تُستخدم فيه

السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد هو منعه من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره».

ويعتمد «مل» في فلسفته السياسية كلها على مبدأ المنفعة الذي يسعى الى تحقيق أعظم قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس. فإذا الهدف من نشاط الفرد هو تحقيق نفعه الخاص، فان «مل» يطالبه أن يوسَع في مجال هذا النفع ليصبح متعه للجميع، وهكذا ينصف الفرد الآخرين على نحو ما ينصف نفسه، فيراعى في سلوكه مصلحتهم العامة بقدر مايراعى مصلحته الخاصة.

ولاشك أن المواطن الذى ينشأ في جو من الحرية، ويُربّى على احترام الآخرين والعناية بهم: بخيرهم ومصلحتهم ومنعتهم (وهي كلها مترادفات عند مل) ـ ويتقبل بصدر رحب الآراء المخالفة لمعتقداته ـ هو المواطن القادر على أن يحيا حياة انسانية رفيعه فيكون شخصية قادرة على الخلق والإبداع وعلى تنمية ملكاته الى اقصى حد .. وهكذا تتحقق الديمقراطية الصحيحة التى تلتقى فيها مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة على صعيد واحد. وهكذا تصبح المنفعة هي أساس المفاهيم السياسية الرئيسية في الديمقراطية كالحرية، والعدالة، والمساواة على نحو ما سوف يوضح «مل» بالتفصيل فيما بعد.

بقى أن نقول إن «أسس اللبرالية السياسية» سوف يصدر في مجلدين: يضم أولهما. «مذهب المنفعة العامة»، و«الحرية»،[1]، ويضم الثانى «الحكم النيابى» «واستعباد النساء» ونأمل أن يصدر قريبا.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد،،

المترجم

١ـ ظهرت له ترجمة ادبية، منذ اكثر من سبعين عاما، (يناير ١٩٢١) بقلم الأديب طه السباعي، ومن هنا أصبحت الحاجة ماسة إلى إعادة ترجمة هذا النص القيّم ـ ومع ذلك فلابد أن نذكر لها فضل السبق.

«مـــدخــل»

بقلــم : أ. د. ليندســاى

ولد جون ستيوارت فى ١٨٠٦، وتعهد بتربيته والده: جيمس ميل، وصديقه جيرمى بنثام ليواصل تراث المذهب النفعى، وبعد وفاتهما تولى جون قيادة المذهب، أو أصبح على الاقل ممثلا، للفلاسفة الراديكاليين(١). وفى عام ١٨٢٣ عيّن موظفاً فى شركة «البيت الهندى» حيث أصبح فى النهاية رئيسا للقسم الذى يعمل فيه عام ١٨٥٦. وعندما الغيت شركة الهند الشرقية فى ١٨٥٧ لم يقبل أن يعمل فيها تحت سلطتها الجديدة وتقاعد فى بداية ١٨٥٨. ثم انتخب عام ١٨٦٥ عضوا فى البرلمان كنائب عن دائرة ويستمينيسر، وإن لم ينتخب مرة أخرى فى ١٨٦٨، وقضى بقية حياته منهمكا فى الأبحاث الفلسفية والأدبية إلى أن تُوفى عام ١٨٧٣.

لقد كانت وظيفة ميل فى شركة «البيت الهندى» تعطيه وقت فراغ كبير مما ساعده على الكتابة، وكان انتاجه الأدبى كبيراً. وإن كان القسم الأكبر منه يتألف من مراجعات للكتب ومقالات فى مجلات دورية، ولاسيما «مجلة ويستمينيستر Westminster Review». وكذلك نشر أعمال والده وأعمال بنثام. ومن بين أعماله الخالدة والبالغة الأهمية، بالاضافة إلى الاعمال الثلاثه الموجودة فى هذا الكتاب، كتابه عن المنطق الذى نشره عام ١٨٤٣. و«الاقتصاد السياسى» Politcal Economy الذى نشره عام ١٨٤٨. و «دراسه لفلسفة وليم هاميلتون Examination of sir Hamilton's philosophy» نشر فى ١٨٦٩ واطروحة عنوانها «استعباد النساء The subjection Women»(٢)، كتبت فى ١٨٦١ ونشرت عام ١٨٦٩، وثلاث مقالات نشرت بعد وفاته هى «الطبيعة» و«فائدة الدين» و«مذهب التأليه».

١- كاتب هذا المدخل هو أ. د. ليندساى A.D.Lindsay وهو فيلسوف إنجليزى ساهم اساهامات كثيرة فى شرح فلسفة جون ستيورات مل ونقدها كما عرض للجوانب الاجتماعية والسياسية فى هذه الفلسفة. (المترجمان).

٢- سوف تصدر فى المجلد الثانى ـ انظر الملحوظة القادمة. (المترجمان).

ومن بين الأعمال الثلاثة التي يشتمل عليها كتابنا هذا، «نظرية المنفعة»، و«الحرية» و«دراسات في الحكومة النيابية»[1]. فاننا نجد أن العمل الثاني يعبر عن فكره أدق تعبير. لقد وضع تصميمه عام ١٨٥٤، ثم راجعه باهتمام عميق، وكما بين اهداء الكتاب فقد استفاد كثيرا من تعاون زوجته وانتقاداتها. ثم نشر الكتاب بعد وفاتها أعنى عام ١٨٥٩. ومن الصواب أن نقول: إنّ هذا الكتاب هو أشهر كتبه كلها، فهو يحتوى على آرائه الخاصة ومبادئه الشخصية المتميزة. أما «نظرية المنفعة» التى هى حصيلة مجموعة من المقالات سبق وأن كتبها مل، فقد نشرت فى مجلة فريزFrazer Magasine عام ١٨٦١، ثم نشرت ثانية عام ١٨٦٣ واعيد نشرها مع «دراسات فى الحكومة النيابية» فى العام نفسه ١٨٦١.

لقد تربى مل فى تراث المذهب النفعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وليس ثمة محاولة نسقية منظمة، يمكن لها أن تصقل عقل فتى وتصبّه فى مزاج لا يتغير مثلما فعلت الخطة المذهلة للدراسة التى فرضها بنثام[2] وميل الأب[3] على فتاهم الشاب المفعم بالأمل. ولكن رغم هذا، فلن نجد سوى قلة من المفكرين يتمتعمون بانفتاح عقلى وتعاطف مع آراء متنوعة غاية التنوع ومختلفة أشد الاختلاف على نحو ما كان جون ستيورات مل، فقد حقق آمال والده بمواصلة تراث المذهب النفعى، لكنها كانت نفعية مختلفة على نحو ما سنرى فيما بعد. لقد كانت انتقائية مل Electicism، مصدر القوة والضعف فى كتابات مل فى آن واحد: فهى مصدر قوة

١- سوف تصدر هذه النصوص الأساسية «لمل» فى مجلدين بحيث يشمل المجلد الحالى «مذهب المنفعة» و«الحرية» ويشمل المجلد الثانى «الحكومة النيابية» و«استعباد النساء». (المترجمان).

٢- جرمى بنثام Jeremy Bentham (١٧٤٨- ١٨٣٢) فيلسوف ومشرع انجليزى من فلاسفة القرن التاسع عشر، صاحب مدرسة فى الأخلاق والتشريع، ترك الكثير من البحوث فى الحكومة ١٧٧٦ «ومبادئ الأخلاق والتشريع» عام ١٧٨٩. (المترجمان).

٣- مل الأب هو جيمس مل (١٧٧٣- ١٨٣٦) والد جون استيورت مل، وكان بدوره مؤرخا وفيلسوفا وعالم اقتصاد، قابل «بنثام» عام ١٨٠٨ فاعتنق فلسفته وأصبح صديقه وأكبر داعية لمذهبه حتى أنه كتب المقالات الخاصة «بالمذهب النفعى» فى دائرة المعارف البريطانية (١٨١٦- ١٨٢٣). (المترجمان).

لأنها كانت سبب شعبيتها (النفعية) العظيمة واستجابتها الواسعة وتعاطفها مع أفضل ما فى المدارس المعارضة من أفكار، وهى مصدر ضعفها؛ بسبب عدم الاتساق وانعدام الوضوح الذى يصاحب عادة العقل المتعاطف. لقد كان ميل يُكِنّ احتراما عظيما لوالده ولبنثام، ولكن لم يكن يدرى مدى الاختلاف الكبير بين مضمون فكره عن فكرهما. فعندما كان يكتشف أن آراءه لا تتطابق مع فكرهما، فإنه كان يحاول أن يبذل أقصى جهده لكى يقلل من الاختلافات. ولكن عندما تكون الاختلافات بعيدة عن احترامه أو ولائه لهما فقد كان يعبر عن اعجابه بهما، لكنه فى الوقت ذاته ينتقدهما بحرية. وعلى سبيل المثال فقد أثّر كونت(1) تأثيرا عظيما فى مل، لكنه كان دائماً على وعى بنقاط الاختلاف بينه وبين كونت، ولو أنه استطاع يدرس مبدأ والده ومبدأ بنتام بنزاهة، لاستطاع أن يعبّر عن وجهة نظره بصورة مختلفة، ولكن لم تكن هذه طبيعته.

ولذلك فاننا نجده فى جميع كتاباته يعلن عن تمسكه الصارم بالمبادئ النفعية ثم نجده يضطر فيما بعد بسبب إنصافه وذهنه المفتوح إلى الاعتراف بوجود استثناءات، ويدخل بعض التحفظات التى لم يكن بإمكان النفعية التقليدية الكاملة والضيقة الاعتراف بها على الإطلاق. صحيح أنّ الصورة النهائية كانت قريبة جدا من الواقع، ولكنها كانت تمثل نظرية أقل اتساقا بكثير من المذهب. وسيظل القارئ الناقد يتعجب باستمرار: لِمَ يأخذ مل بهذه الفكرة أو تلك؟!.. إنه يصر على الأخذ بمبادئ عامة رغم عدم اتساق هذه المبادئ مع الوقائع المعترف بها. والحقيقة هى أن مل بذهنه المفتوح كان مطلق السراح جدا فيما يتعلق بالمذهب الذى ورثه. وإنْ كانت قدرته على بناء مذهب جديد ضعيفة. فلو كان ميل يمتلك غطرسة بنتام لا نفصل عن مذهب بنتام تماما، ولحاول بناء مذهب أكثر صدقا مع الوقائع التى يعرفها. لقد أسرف فى الاخلاص كما أسرف فى الافتقار إلى التنظيم، وفضّل كالعديد من المفكرين الذين كانوا فى حالات مماثلة، أنْ يجعل المبادئ التى أخلص لها مرنة بقدر الامكان دون أن

1- أوجست Auguste كونت Comte (١٧٩٨- ١٨٥٧) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسى معاصر «لمل»، وصاحب المذهب الفلسفى المعروف باسم الوضعية Postivism. (المترجمان).

يزعجه ما اذا كان قد حمّلها اكثر مما تحتمل. ولاشك أن لهذه الطريقة ميزة مؤقتة، كما هو الحال دائما فى مثل هذه الطريقة؛ فقد جذبت صفة الذهن المفتوح والنزاهة التى اتسمت بها كتابات مل العديد من الانصار لمذهبه، ولكن كان لها تأثير ضار على سمعته كفيلسوف على المدى البعيد. فهناك طريقتان لتفسير كتاباته. الطريقة الاولى وهى الطريقة الطبيعية هى ان نأخذ اعترافه بأنه فيلسوف نفعى بنفس المعنى الموجود عند بنتام وميل الأب. واذا بدأنا بهذه الطريقة لوجدنا أن ذهن «مل» المفتوح سيكون هو السبب فى انهياره، لأن كل اعتراف أو تحفُّظ يصبح عذراً لتنبيهه بصورة قاسية الى عقيدته التى اعترف بها، ولجعله شاهداً مكرها على نقصها وفسادها. ولمثل هذا المنهج فائدته كتمرين منطقى، وفى دراسة التطور التاريخى «لمذهب اللذة». ولكن تفوته القيمة الحقيقية لكتابات ميل. ومن ناحية أخرى، إذا سلمنا بأننا لانستطيع، بسبب وضعه التاريخى، أن نتوقع منه عرضا نسقيا أو مذهباً كاملاً، فإننا نستطيع أن ننظر إلى كتاباته على أنها تشير إلى طريق نحو فلسفة جديدة أكثر منها بناء لهذه الفلسفة بحد ذاتها. إنّ الفلسفة يمكن أن تعانى من النظرة ضيقة الأفق بقدر ما تعانى من عدم الاتساق، ومن الخطأ الفادح أنْ نقلل من قيمة هؤلاء الفلاسفة الذين يؤكدون، بقدر من التعاطف الواضح، أن المشكلات الفلسفية سوف تعرف بأكبر قدر من العمومية والشمول وفى الوقت ذاته ينبغى الا نقلل من شأن دَيْن ميل إلى أسلافه من الفلاسفة النفعيين، أو أن نعتبر اعتناقه لمبادئهم مجرد غلطة تدعو إلى الأسف. فهو مدين إلى والده وإلى بنتام بحبه للوضوح والدقة، وارتيابه فى التعميمات الغامضة التى أطلق عليها اسم «التصوف». وقد خدمته هذه الأفكار خدمة عظيمة فى عمله. والواقع أن المعطيات التى ينبغى علينا دراستها فى جميع النشاطات الانسانية سواء أكانت فى الأخلاق أو السياسة أو الاقتصاد متنوعة تنوعا كبيراً ومعقدة حتى أننا نجد انفسنا معرضين إما إلى تركيز الانتباه على المبادئ التى ستكون واضحة وبسيطة ونترك الوقائع تتناوب من تلقاء ذاتها ـ وتلك كانت غلطة بنتام فى السياسة وخطأ الاقتصاديين فى علم الاقتصاد السياسى، وإما أن نتخلى عن المبادئ تماما عندما نكتشف أنّ النظريات لاتستوعب

الوقائع بسبب ضخامتها، ونحتمى فى هذه الحالة، وراء كلمات توحى بالمعنى ولكنها غامضة وتظهر منه بقدر ما تحجب، أو أن نعتنق مذهبا تجريبيا يصف الوقائع دون أن يرى فيها أية مبادئ كامنة. أما مل فهو يركّز انتباهه، وانتباه قرّاءه، على ضرورة مزدوجة الا وهى التفكير الواضح والملاحظة النزيهة.

أما القول بأنه حقق هذا الوضح الفكرى الذى أعطاه تلك الأهمية، فهذا سؤال تختلف الآراء حوله، إذ لا يمكن فصل وضوح الفكر عن الاتساق على الإطلاق، فوراء وضوح أسلوب مل يقبع باستمرار التباس أو غموض فى الفكرة. وهو بهذه الصفة يشبه سلفه العظيم لوك(١). فقد كان لوك يتمتع بنفس الانفتاح الفكرى وبنفس الرغبة النزيهة للاعتراف بالوقائع. واكتسب كل منهما شعبية بأسلوبه السلس الواضح، وكلاهما عانى من نفس تهمة عدم الاتساق. وكانت لديهما معا الرغبة فى الدقة، والخوف من أى شيئ له صفة الحدس، ولقد جعلهما ذلك يكرهان متابعة النتائج المترتبة على ما يؤمنان به. ويبدو لوك من أبسط الكتاب عندما نقرأه بصورة خاطفة ولكن عندما نحاول استخلاص نتائج افكاره أو مضامينها، أو عندما نصر على أنّه يجب ان يستخدم نفس الكلمات بمعنى واحد باستمرار، فإننا سنجد مذهبه مليئا بالغموض واللبس. وتلك هى الحال نفسها مع مل، فالواقع انه على حين أن الكلمات التى كان يكرهها مل، الحدس و«الكائن الحى»، يمكن أن تكون بالفعل غامضة وملتبسة الدلالة، فانها من ناحية ليست دائما على هذا النحو، ومن ناحية أخرى بدون هذه التصورات لا يمكن أن تكوّن نظرة صحيحة عن المجتمع. إننا نجد مل ينساق، باستمرار، نحو نظرة عضوية عن المجتمع. ولكنه يتراجع عنها خشية أن يقع فى الغموض والالتباس، والحل الوحيد لتجنب هذا المأزق هو أن يفكر فى تصوّر للمجتمع يكون واضحاً لأنه تصور فلسفى حقيقيى، وذلك أمر لم يحققه على الاطلاق رغم أنه مهّد الطريق نحو هذا الاتجاه.

١- جون لوك John Locke (١٦٣٢- ١٧٠٤) فيلسوف إنجليزى المؤسس الحقيقى للمذهب التجريبى Empiricism كان له دور بارز فى اللبراليه السياسية، وتأثير قوى فيمن وضعوا دستور الولايات المتحدة. (المترجمان).

خصائص الكتابة عند مل لا يوضحها شئ بقدر ما توضحها أطروحته «نظرية المنفعة» التى نُشرت بعد أطروحته عن «الحرية». ولكنّ لما كان مجالها أوسع فإنه يحق لنا أن نبدأ ببحث عام عن نظرية المنفعة كمذهب فلسفي. إن مبدأ مل الذى يتعلق بمعنى المنفعة هو قضية تعبر، من الناحية العملية، عن موقف بنتام. فى أنّ العقيدة التى تأخذ المنفعة كأساس للاخلاق، أو أعظم قدر من السعادة ترى أن الافعال تكون صواباً بقدر ما تزيد السعادة، وتكون خاطئة بقدر ما تنتج ما هو عكس السعادة. والمقصود بالسعادة هو اللذة وغياب الألم، وبالتعاسة الألم وغياب اللذة. ولقد تمسك مل بالشطر الأول من هذه القضية، فكان المبدأ الرئيسى الذى تدافع عنه هذه الأطروحة، ولكنه يضيف للشطر الثانى تحفظات واستثناءات كثيرة لدرجة أن المحافظة عليه لا تؤدى إلا إلى اللبس. بينما الشطر الثانى بالنسبة لبنتام هو الأكثر أهمية، لأن مذهبه يرتكز على افتراض سيكولوجي، بسيط وغير مؤكد فى نفس الوقت يقول، إن اللذة والتحرر من الألم هو الغرض الوحيد للرغبة أو الارادة. وذلك يدل ضمنيا على انه لا معنى لقوله: إنه ينبغى علينا أن نرغب فى اللذة، فالضرورة السيكولوجية تقول ان كل واحد منا يعمل بالطريقة التى يعتقد أنها تجلب له أكبر قدر من اللذة. تلك هى الحقيقة الجوهرية للطبيعة البشرية: إنها الأنانية. هذا هو الواقع الجوهرى للطبيعة الانسانية، الملازمة للجنس البشرى، والتى يجب على المشرّع ان يأخذها بعين الاعتبار. ثم أضيف الى ذلك افتراضاً بالغ الأهمية هو انه يمكن حساب اللذة، وذلك يعنى أن الحديث عن مجموع اللذات أو حسابها حديث ذو معنى، وذلك يدل ضمنيا على أن جميع اللذات متساوية كيفا. ذلك لأن اللذات المختلفة من الناحية الكيفية لا يمكن جمعها. ومن ثم فان اللذة هى الهدف من الرغبة، التى يمكن تجريدها تجريداً كاملاً عن الموضوعات التى أنتجتها، (يتساوى فى ذلك الاستمتاع بالألعاب والاستمتاع بالشعر) كما يمكن تجريدها تجريداً كاملاً عن الاشخاص الذين يشعرون بها (فكل فرد مثل الآخر، ولايجوز لأى واحد أن يساوى أكثر من غيره). ولانبالغ اذا قلنا، إنه من الواضح أن جميع هذه الافتراضات خاطئة، لأن الرغبة لاتستهدف اللذة بل موضوعاتها. فنحن نشعر باللذة فقط عندما

نحصل على مانريده. فعلينا إذن أن نريد شيئاً أولاً. وهذا بدوره يعنى أننا لانستطيع أن نفصل اللذة عن الموضوع الذى ينتجها. ان علم النفس الفج هو وحده الذى يستطيع أن يفترض إمكان قياس مقدار اللذات ومقارنة بعضها ببعض. فلا معنى للقول بانه توجد كميتان من اللذة متساوتيان تماماً، ثم إنّ اللذات قد تكون مختلفة بعضها عن البعض تماما. وبالتالى لا يمكن افتراض انه يمكن مقارنه لذات أشخاص مختلفه كمياً أعنى أنه لا يمكن اعتبار المجتمع كومة من الأفراد ينبغى على المشرع الحكيم والناجح ان ينظر كيف يُمكن لكل واحد منهم أنْ يمتلك أو يستمتع بقدر متساو من اللذة. والحق أنه لاشئ من هذه الافتراضات الثلاثة يمكن اعتباره «جوهرياً» لنظرية جون ستيورات مل فهو يرفض الافتراض الثانى، صراحة، فى قضيته المشهورة التى يميز فيها بين كيف اللذات، وهى تتفق فى الحال مع التعريف المبدئى الذى استشهدنا به. كما أنه يرفض الافتراض الثالث فى عبارته التى يقول فيها: «من الأفضل أن يكون المرء سقراط غير راض من أن يكون أحمق راضياً» وهو يتخلى عن الافتراض الاول فى قضيته التى تكشف عمّا فى مذهب اللذة من مفارقة، وهى التى تقول: إنّ «المقدره الواعية للاستغناء عن السعادة تؤهّل الفرد لأن يرى أنه يستطيع تحقيق السعادة». وبعد ثلاث عشرة صفحة لن تجد شيئا قد تبقى من المبادئ الأساسية فى مذهب بنتام، لأن حساب اللذات والمصلحة الذاتية هما جوهر مذهب المنفعة عند بنتام. ان فلسفته تصلح للمشّرع الذى ينظر إلى البشر كوحدات قادرة على تحقيق قدْراً متساويا من اللذة، ومن واجبه كمشَرع أن يضعها نصب عينه. واذا أردنا للقانون أن يكون نزيهاً فإنه عند ذلك لايستطيع أن يتعامل مع أى ظلال ولو ضئيلة من التباين الكيفى. إذ لابد أن يكون اهتمامه الوحيد هو التأكد مما اذا كان لدى كل فرد قدر متساو من اللذة، حيث ان القانون لايهتم بنوعية لذات الفرد طالما ان الاستمتاع بهذه اللذات لا يتضارب مع الناس الآخرين. لقد كان هذا التضييق المتعمد والتبسيط القوى للمشكلة مصدر قوة فى مذهب غايته الرئيسية تحطيم «المصالح الشريرة» وإصلاح الفساد. وعندما آن الأوان لمواجهة مشكلة البناء، أصبحت عيوبه ظاهرة بصورة أوضح. ولقد ظهر جون ستيورات مل، كما سنرى

فيما بعد، فى وقت كانت فيه عملية الهدم قد تمت بالفعل، وبدأت صعوبات عملية البناء تكشف عن نفسها.

وعلى ذلك فاذا تخلينا عن مذهب بنتام، فماذا يبقى؟ وماذا ينبغى أن يحل محله؟ سوف نرى هذا على خير وجه إذا درسنا بدقة تحفظ «مل» حول اللذة، ومعالجته للعلاقة بين لذة الفرد مع لذة غيره من الناس. يؤكد «مل» أنّ اللذات تختلف اختلافا كيفيا لدرجة أنه يمكن التغاضى عن أى سؤال يتعلق بالكم. «الموجود ذو الملكات العليا يحتاج إلى أمور كثيرة لكى يصبح سعيداً، ومن المرجّح أن يكون عرضة لشعور أكثر شدة من العذاب الأليم، ولاشك أنه يكون عرضة لهذا العذاب أكثر من الكائن الأدنى نوعاً، ولكن بغض النظر عمّا يُحتمل أن يتعرض له من هذا العذاب فإنه لا يمكن أبداً أن ينحدر الى ما يشعر انه مرتبة دنيا من الوجود». فاللذة إذن بحد ذاتها، ليست هى الخير، والناس ببساطة لا يرغبون فى الواقع فى هذه اللذة. والباعث الذى يدفعهم لأن يختاروا لذةً ما بدلا من لذةٍ أخرى، لايمكن التعبير عنه بمقدار اللذة ذلك لأن احدى اللذات قد تسعد انسانا ما بدرجة أقل، بطريقة ما، مما لو كان مع لذة أخرى وبطريقة أخرى. وهذا يعنى أنه لابد من التمييز بين السعادة واللذة، وها هنا يتحالف «مل» مع أرسطو ضد اريستيبوس(١)، مع مذهب السعادة ضد مذهب اللذة. ولكن لأنه لم ينتبه ابداً أنه اعتنق هذا التمييز فهو يعود ثانية إلى حجج مذهب اللذة دون ان يواجه بصورة وافية مشكلة السعادة. فاذا كانت السعادة غاية الإنسان، فما هى بنية هذه السعادة؟ عندما نقول: إن المتعة لا يمكن ان تكون مقياس السعادة، ويصبح واضحاً أنّ علينا أن نبحث عن معيار آخر، وفضلا عن ذلك فإنه يتضح لنا أنه لا يمكن حل المشكلة، ببساطة، عن طريق المذهب التجريبى، لأن مختلف البشر تحصل على سعادتها بطرق مختلفة. وعلينا أن نصل بين هؤلاء

١- أريستيبوس Aristippus (٤٣٥- ٣٥٦ ق.م) فيلسوف يونانى قديم، كان من تلامذة سقراط، ولكنه فسّر تعاليم استاذه تفسيراً مختلفا، وأسّس «المدرسة القورينائية» التى تذهب إلى أنّ اللذة هى الغاية الأولى فى الحياة، وتفضّل اللذات المباشرة. فكان بذلك أول فيلسوف يقيم مذهبا اخلاقيا يرتكز على مذهب اللذة Hendonism. (المترجمان).

الناس المختلفين إلى قرار. تلك هي المشكلة الرئيسية بالنسبة إلى أخلاق أرسطو، وحلها هو مهمة العقل. والآن يبدو أن إدراك «مل» لتعقيدات طبائع البشر، وقدراتهم المتنوعة والمختلفة لتحصيل السعادة قادته إلى الاتجاه نفسه. يقول: «السعادة ليست مجرد فكرة مجردة، وانما هي كل عيني». ويقول أيضا: «إن عناصر السعادة متنوعة جداً». ومن ثم فهو يرى أن هناك مشكلة، وانه لابد من اتخاذ قرار بين هذه اللذات المختلفة اختلافا كيفياً. وهو يتركها في النهاية الى «قرار قضاة عادلين أكْفَاء». يذكّرنا هذا بالتجاء أرسطو إلى الإنسان الحكيم. لكن كفاءة الحكم، عند مل، تتحدد باكثر الطرق آلية في الاختيار بين لذتين، عندما تكون إحدى اللذتين مما يفضله جميع مَنْ اختبروها على وجه التقريب، بغض النظر عن أي شعور بالإلزام الخلقي لاختيارها، فهي اللذة المرغوب فيها اكثر. وتشمل حجة «مل» ايضا اللذات الأكثر نُبلاً والأعلى درجة. وإذا ما فسرنا هذه العبارة تفسيرا حرفيا فستصبح المسألة مسألة عدد أشخاص، ومن المشكوك فيه أن تؤدي هذه العملية إلى النتيجة التي يفترضها مل. وفضلا عن ذلك فعندما يتحدث مل عن «أولئك الذين يعرفون ويقدرون، على حد سواء، كلتا اللذتين، فكيف يمكن لنا ان نحكم على هذه المقدرة وعلى هذا التقدير كذلك؟ أليس للنهم Gourmand أن يعترض على الفيلسوف قائلا: «إنه على حين أنك تتناول طعامك بغير شك، فانت لا تتذوقه ولا تقدره حق قدره»، بالتالي فإن للنهم سلطة في ميدانه كسلطة الفيلسوف في ميدانه. والحقيقة هي أن «مل» ليس لديه الاستعداد للتسليم بأي تذوق آلي من هذا القبيل. ومن المستحيل أن يقرأ المرء هذه الصفحات دون أن يدرك أن الحكم الكف عنده، ليس هو الإنسان الذي يمتلك أكبر كمية من الخبرة، كما هي الحال في الإنسان الديمقراطي عند أفلاطون، الذي يجرب كل شيء، إنما هو الإنسان الأكثر خبرةً وتعقلا، فهو يشير إلى موقف شبيه بموقف أرسطو، وان كان البرهان الفعلي يقف دونه.

ومعالجته لمشكلة العلاقة بين سعادة الفرد وسعادة الناس الآخرين تتسم بنفس الصفات. فهو يتخلى عن فكرة بنتام القائلة بأن سعادة المجتمع تتكون مباشرة من المصالح الأنانية للأفراد الذين يتألف منهم المجتمع. وهو هنا يجمع، على نحو مفارق، بين نظرة متفائلة ثابته بصدد القانون الاجتماعي، ونظرة بالغة التشاؤم عن

الشخصية الفردية. وهو يعترف أنه فى الوضع المتردّى للعالم يمكن تحقيق سعادة الآخرين عن طريق التضحية المطلقة بسعادة الفرد؛ وهو بدلا من أن يتطلع برضا إلى أنانية كل واحد منا نراه يؤكّد أن قدرة المرء على الفعل بلا سعادة، هى فضيلة اجتماعية ضرورية. غير أن ذلك يعنى وجود بواعث تختلف اختلافا تاما عن الرغبة الكلية للذة التى افترضها بنتام. ويعترف «مل» بهذا بوضوح باستثناء الحجة المضحكة فى بداية الفصل الرابع التى يؤسس فيها مبدأ المنفعة على دوافع اجتماعية. يقول: «إن الأساس الثابت للمنفعة هو الشعور الاجتماعى للانسانية: الرغبة فى أن نتحد مع اخواننا البشر» ويقول: «الحالة الاجتماعية هى، فى أن واحد، طبيعية، وضرورية، واعتيادية للانسان حتى أنه، باستثناء بعض الظروف غير المعتادة، أو بعملية تجريد ارادية، لا يمكن للمرء أن يتصور نفسه سوى عضو فى الجماعة». ان وحدة النظرية التى تقول: إن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعى تعنى أنه لايمكن اعتبار المجتمع تجمع من الأفراد تدفع اليه دوافع ذاتيه فقط، وإنما هى تضمن نظرة عضوية للمجتمع. وهنا أيضا يبدو إن فكر «مل» الحقيقى يشير إلى مبادئ أعمق مما أدرك هو نفسه، فاعتناقه الأسمى لمذهب ورثه، يحجب عنه هذه المبادئ لاسيما عندما يستخدم مبدأ الجزاءات Sanction الذى يحل محل مذهب اللذة، والتمييز المجرد بين الباعث Motive والميل Intention ويجعله أيضاً يرفع أى تناقض بواسطة نظرية تداعى المعانى التى تصلح، على نحو غامض، أى عيب فى نظرية المنفعة. ولكن هذه أمور إضافية فحسب. فمذهبه الحقيقى لا علاقة له بالربط الآلى بين الجزاءات وتداعى المعانى.

فى استطاعتنا أن نفهم نظرية «مل»، على خير وجه، فى مواجهة النظريات التى تعارضها، فهو يشير طوال عرضه للمذهب النفعى إلى «المدرسة الحدسية باعتبارها تقدم بديلا بالغ الخطأ عن النظرية النفعية». إن إحدى ميزات «مل» العظيمة هى أنه أصر على تلك العناصر فى الأخلاق التى لا يقدرها المذهب الحدسى Intuitionsm، فهو فى هجومه لا يرحم مثل هذا النمط من التفكير الذى يفضل أن يترك المسائل بغير نقد، ويكتفى بالإشارة إليها كأسرار ملغزة. فالمذهب النفعى عنده يؤكد، منذ البداية، أن جميع الأفعال الأخلاقية تؤدى إلى غاية واحدة يمكن الاعتراف بها، ويمكن

تحقيقها فى الحياة. والواقع أنّ قدراً كبيراً من حجته عبارة عن نضال من أجل العقل، فهو يحاول أن يثبت أن للحياة الإنسانية بأجمعها غاية عقلية، وهى محاولة يلهمها ويحثها اعتقاد متفائل بأن الاعتراف الواضح بهذه الغاية يشكل خطوة بعيدة فى سبيل تحقيقها. ومع ذلك فإن مل لا يقع فى خطأ الظن أن بامكاننا أن نسأل عن سبب لكل شئ. وهو يذهب بقوة، مثل، أى فيلسوف حدسى، إلى أن هذه المبادئ النهائية لا يمكن البرهنة عليها. ولكنه يؤكد فى الوقت ذاته، أن ذلك لا يعنى أنه لا يمكن فهمها، ولا يمكن التفكير فيها. فهو يستطيع أن يتصور الحياة الأخلاقية كنمو بطئ من مصدر لا يمكن التسليم بأن له صفة أخلاقية متميزة، ومع ذلك بإمكانه أنْ يرى أنّ صدق القوانين الاخلاقية لا يعتمد على تاريخها على الإطلاق. إنه يخاف مما هو قبلى الذى يستغنى عن التجربة، كما يخشى الحدس الذى يعوق التفكير، غير أن نظريته تؤكد، إذا تفهمنا استدلالاتها الضمنية كما يجب، خبرة اخلاقية تنطوى على مبادئ أولية يتقبلها فى نهاية الأمر على أساس حدسى. إذ لا يمكن لأى نظام اخلاقى عقلى أن يتجاهل العنصر التجريبى فى الأخلاق، وهذا ما يبدو واضحا فى تحليله للضمير وشرحه الرائع للعدالة فى الفصل الأخير.

ينتهى الفصل الأخير بوضع مبدأ بالغ الأهمية لنظرية «مل» السياسية. وأعنى به الاعتقاد أن المنفعة هى المعيار الأول لجميع القيم وهو بذلك يتفق مع القول بأنه يوجد «بعض المنافع الاجتماعية لها أهمية أكبر، ومن ثم فهى ملزمة ومطلقة– من أية منافع أخرى (رغم أنها قد لا تزيد عن منافع أخرى فى بعض الأمثلة الجزئية)، وهى نتيجة لذلك ينبغى أن تحميها، وهذا أمر طبيعى أيضا، فبعض المشاعر لا تختلف كما فحسب بل كيفاً أيضا. وأعظم هذه المنافع الاجتماعية، فى رأى مل، هى الحرية، وبينما يبدو مذهب المنفعة وكأنه يذهب إلى أن كل شئ يجب أن يخدم السعادة الاجتماعية، فإننا لا يمكننا أن نضع مبادئ مطلقة فيما يتعلق بماهية السعادة، ولكن علينا أن نتبع ارشادات التجربة، فإن اطروحته عن الحرية تأكيد بليغ لمبدأ هو أحد الأسس الحقيقة للسعادة الاجتماعية، حتى أن أية تجربة تنتهكه محكوم عليها بالفشل مقدما.

وهنا أيضا يختلف مل عن النفعيين السابقين. الذين أدركوا دعوى الحرية،

ولكنهم اعتبروها وسيلة للسعادة الاجتماعية، ودون أن تكون بالضرورة أفضل وسيلة. إذ عليها في بعض الأحيان أن تخضع لمبدأ الأمن. إن التغير الذي طرأ على جون ستيورات مل يبدو واضحا تحت ضوء التطورات السياسية في ذلك الوقت. فقد كان النفعيون الأوائل يحاربون الامتيازات ويدافعون عن مصالح الفقراء المشروعة. ولقد اقنعوا أنفسهم بكل سهوله أن المحنة الاجتماعية، والفساد السياسي، هما نتيجة أعمال القلّة التي كانوا يهاجمونها، أما «مل» فقد كان يكتب في عصر انتهت فيه أعمال الهدم، وفي وقت أصبح واضحا فيه أن سلب القلّة مالهم من امتيازات مجحفة لا يقدم بذاته السعادة الاجتماعية. لقد انتقل مركز القوة من الأوليجاركية إلى الديمقراطية، ولم يعد لدى الناس الذين دافع عنهم النفعيون، بصبر، أيُّ ميل لقبول نصحيتهم. لقد كانت المهمة لتعديل جهاز الحكومة نسبياً ناجحة إلى حد كبير، ولكن هذا النجاح أثار مشكلة عما ينبغي أن يقوم به الجهاز الجديد. فرأى النفعيون أن الشعب يفضّل تدخل الحكومة أكثر مما كان في السابق وليس أقل منه. أما النفعيون المتشددون فقد تمسكوا بمبادئهم ولعنوا الوقائع. وإذا لم يكن كل شئ على ما يرام فالسبب هو أن المصالح المشوهة لم يقض عليها رغم انها حجّمت. فإذا لم تكن عمليات المنافسة نافعة، كما كان بنتام يفترض، فإن التدخل فيها سوف يجعل الأمور أسوأ حتما. أما تعاطف «مل» الواسع فقد جعله يرى المشكلة بصورة مختلفة. فقد وافق مع كارلايل Carlyle[1] على أهمية السؤال الملح عن «وضع إنجلترا». وكان يتعاطف مع الوثيقية Chartism[2]. ولم يكن مستعداً لأن

١- توماس كارلايل Thomas Carlyle (١٧٩٥- ١٨٨١).أديب ومؤرخ إنجليزي لعب دورا هاما في نقد الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في إنجلترا في منتصف القرن التاسع عشر. (المترجمان).

٢- الوثيقية Chartism وثيقة تحتوي على مجموعة من المبادئ الأساسية التي تدعو إلى تحسين أحوال الطبقة العاملة في الإطار الاجتماعي والاقتصادي في انجلترا. وقد كتب هذه الوثيقة عدد من المصلحين والمفكرين السياسيين، وكان «مل» من المدافعين عن مبادئ هذه الوثيقة. (المترجمان).

يشجب نقابات التجار. بل وافق على الاشتراكية تدريجيا وبصورة مشروطة. كما كان لديه اعتقاد متفائل بكمية الخير الذى يمكن انجازه بواسطة التدخل الاشتراكى الحكيم. ومن هنا فلم تكن أطروحته عن الحرية شجبا فرديا للحكومة، كما لم تكن أحد البلاغات الشائعة عن الكارثة والبؤس والمحنة التى ستقع حتما فى مجرى التغيرات السياسية التى كثيرا مازيفتها مسيرة الأحداث وألقت بها فى عالم النسيان. لقد زالت بعض المخاوف التى عبرت عنها الأطروحة، وأمكن التخلى تقريبا، بإجماع عام، عن بعض التعريفات التى صاغها مل حول تدخل الحكومة السليم وغير السليم، ولكن لهذا الكتاب بصورة عامة، اهمية تتجاوز تلك الأهمية التاريخية. فهو دفاع بليغ له ما يبرره عن مبدأ كان مل يظن أن الاعتراف به هو أثمن شئ فى المجتمع، فهو له فى حد ذاته قيمة ثابتة وفائدة دائمة. لقد تخيل مل ـ على أية حال، أنّه ينجز أكثر بكثير من مجرد الالحاح على القيمة التى لا تقدر لروح الحرية، فقد اعتقد أنه اكتشف مبدأ يمكننا من الحكم أياً ما كان التشريع أو القانون الذى يضعف من تلك الروح أو يصطدم بها. وتلك مسألة مختلفة تماما وتجعل حجة مل مفتوحة أمام التساؤل والنقاش.

لأن الجواب الصحيح يعتمد على تصور سليم للعلاقة بين المجتمع والحرية. لقد تمسك مل بالفكرة التى تقول: إن أى تدخل للدولة هو فى حد ذاته انتهاك للحرية وهى فكرة تفترض موقفا ضمنياً يعارض أى تدخل على الإطلاق. ومع ذلك فإن تصوره المثالى للحرية، كما وصفناه، ليس فقط سليما إذ من الواضح أنه يتضمن المجتمع أيضاً. فهو يعتقد أنه بدون الدولة، وبغير قدر من التدخل الحكومى ستغدو الحرية مستحيلة. غير أن مبدأ التمايز عنده يرتكز على التمييز بين ما يهم الدولة وما يهم الفرد، الأمر الذى يتضارب فى الواقع مع تصوره المثالى.

والواقع أننا نستطيع أن نعرض مشكلته الحقيقية، بوضوح أكثر بالإشارة الى الآراء المعاصرة: ليس ثمة من يدافع بحماس عن حرية الفكر أكثر من العديد من الاشتراكيين المحدثيين، ولا يرجع ذلك إلى أنهم أقلية عانوا من التعصب، بل إن عددا كبيراً منهم يهتم كما هو واضح اهتماما شديداً بالفردية، وبالتنوع وحرية التجربة

التى قدرها تقديرا كبيراً. وهم مجالاً حرّاً ينكرون بقوة أن ذلك يكشف عن تناقض عام، ويؤكدون أنّ للشخصية فى مذهبهم الاشتراكىّ مجالاً حرّاً. وهم من ناحية يرغبون فى تدخل جماعى مكثف من قبل المجتمع، لكنهم من ناحية أخرى أول مَنْ يشدد على أن هناك أمورا معينة لا ينبغى تنظيمها وانما تترك فى تلقائية. والعجيب أن نظريتهم لا تختلف كثيرا عن نظرية «مل»، فهو بدوره كان يريد تدخلا كثر فى بعض الحالات. لكن الخطأ الذى وقع فيه هو أنه كان يؤمن بقوة بإمكانية تحسين المجتمع بواسطة الثقافة وأجهزة الحكومة. ومع ذلك فقد كان حريصاً جداً على تدخل الدولة فى مجالات أخرى. والواقع أننا لكى نقدّر نظريته على نحو منصف، فإن ذلك يتطلب منا الاعتراف بشيئين: أولا ـ ان تدخل الحكومة فى حد ذاته لا يتعارض مع الحرية. وان المفكر السطحى أو السياسى المتحيز هو وحده الذى يذهب الى القول باننا اذا قبلنا تدخل الدولة فى أمر ما فينبغى علينا أن نقبله فى كل شئ آخر، وإن التصويت حول نظم المواصلات هو خطوة نحو التصويت من أجل الكنائس، أو انه لا يمكن الموافقة على السيطرة الجمعية لرأس المال دون الرغبة فى السيطرة على الأدب أو الشعر أو أن ترعى الحكومة إنتاجه. ثانيا ـ أن اشد المدافعين حماسا عن تدخل الدولة يعارضون بقوة بعض أشكال التدخل، ويصبح من الضرورى حتى بالنسبة للمفكر الاشتراكى أن يكتشف الفرق بين التدخل الذى ينبغى قبوله والدتخل الذى يجب منعه.

إن دراستنا للفصل الثانى والثالث فى أطروحة مل سوف تبين، بوضوح، أن ثناءه على روح الحرية مستقل عن مبدئه فى الفصل بين التشريع الحر والتشريع الاستبدادى. وهذه الفصول هى أروع أجزاء الكتاب وهى تصلح كمصدر إلهام لكل من يهتم بالشخصية، بغض النظر عما إذا كان من أنصار الاشتراكية أو الفردية. وهنا يعبر مل بنفسه عن أفضل شئ، أعنى تعاطفه واحترامه لشخصية الآخرين. وتشع طبيعته الخيّرة خلال كتاباته، فالحرية التى يثنى عليها فى هذه الفصول ليست مجرد تعبير سلبى، بل هى مثل أعلى إيجابى. وتذمره ليس ضد الدولة وتنظيمها، وإنما ضد روح المواطنين الخنوعة والمتعصبة. والواقع أن تصوره المثالى

يتطلب حكومة أعضاؤها افراد يعتزون بفرديتهم وتنوعهم، ويحترمون شخصياتهم، وشخصيات جيرانهم، ويبتعدون بقدر الإمكان عن تقليد القرود الذى يستنكره. لقد شاعت فكرة متميزة عند اليونان تقول أن أفضل دولة هى التى تشبه إلى حد كبير مجتمع الاصدقاء. ويبدو أن مل كان يود أن يفرض على المجتمع المثل الأعلى للصداقة: حيث الاصدقاء جماعة مختلفة، ولكنها تحترم اختلافات بعضهم بعضا. ولكن هذا مثل أعلى روحى، لا يمكن بلوغه إلا خلال التنمية الروحية للناس، فلا يستطيع التشريع تحقيقه. ويسلم مل بذلك: «وليست المشكلة التى تواجهنا فى تأكيد هذا المبدأ هى تحديد الوسائل التى تعمل على تحقيقه، لكنها لا مبالاة الناس، بصفة عامة، فلو أننا أدركنا أن تطور الفردية الحرة هو إحدى العناصر الجوهرية للسعادة، وأنها ليست عنصراً مصاحباً لكل ما يطلق عليه اسم الحضارة أو الثقافة أو التعليم، بل هى جزء ضرورى وشرط أساسى لتحقيق هذه الأمور، لما كان هناك خطر الحط من قيمة الحرية، ولما وجدنا صعوبة كبيرة فى تحديد الحد الفاصل بين حرية الفرد وسلطة المجتمع».

إن أهم شئ هو الروح: ولو أن الأفراد كانوا يشعرون ويسلكون على نحو سليم، لاهتمت القوانين بأمرهم. ولو كان لدينا مجتمع يتكون من أفراد يهتمون اهتماما شديدا بالحرية لأ مكن لهؤلاء الأفراد الأخذ، بأعظم الجوانب الاشتراكية دون أن ينالهم منهم أى أذى، فليست هى التى تحافظ على الحرية أو تدمرها بل روح الشعب الذى يتعامل معها.

ذلك كله رائع جدا ولكن «مل» كان يظن، لسوء الطالع، أن هناك افتقارا محزنا لروح الحرية الحقيقة فى المجتمع الحالى، وأن بعض التشريعات قد تساعد على نموها، والبعض الآخر قد يعرقل نموها، وهكذا ننتقل إلى سؤال حول المعيار الذى يمكن تبريره لتدخل الدولة. وتظهر هنا صعوبة تفرض نفسها هى: أنى استطاعنا أن نفعل شيئا سوى النصح والتحذير؟ أنى استطأعنا حيث الرأى العام المتسامح ـ كما يصفه مل لسن ـ قوانين متسامحة دون أن تتحول إلى تسامح حقيقى؟ هذا ممكن باحدى طريقتين: <u>الأولى</u> : إذا كانت القوانين قد سنتها النخبة المستنيرة وسوف

تتبعها الأغلبية المتعصبة، فإنهم بذلك يقبلون مبادئها بناء على الثقة. الثانية : إذا أمكن إقناع المتعصبين من الأفراد، أن القوانين المتعصبة سوف تحبط أهدافهم، ولن تحققها. وسوف نعالج النقطة الأولى فيما بعد. ويبدو أن الكثير مما يقوله مل يدور باستمرار، حول التشريعات التى تسنها القلة لمصلحة الآخرين، ويختلط السؤال: إلى أى مدى يجوز لمجموعة من الأفراد أن يكبحوا أنفسهم؟ مع السؤال إلى أى حد، يجوز للأفراد الممتازين المتفوقين فى الجماعة أن يضبطوا سلوك مَنْ هم أدنى مرتبة من أجل مصلحتهم. لاشك أن الاثنين يختلطتان فى التطبيق العملى، ولكن الاختلاف بينهما هام.

أما النقطة الثانية : فهى تستحق عناية اكبر؛ لأنها تقدم معياراً صادقاً ومشروعاً، فهناك بعض الأمور التى لا يستطيع القسر القانونى أن يحققها. فلا نستطيع، مثلاً، باستعمال أى نوع من القوة أن نجبر انساناً ما على أن يفكر كما نريد، رغم أنك قد تجبره على أن يقول إنه يفكر كما تريد. ولا تستطيع باستعمال القوة أن تجعل إنسانا ما أشد اهتماما بمصالحه الشخصية، لا لأن هذا التشريع يفتقر إلى القوة أو لأن القانون ضعيف، فقد يحدث له اذى كبيراً ـ لكنه مع ذلك لا ينجز الغاية المنشودة. ان الخطوة الأولى نحو التسامح الحقيقى فى الرأى هو الاعتراف أن الضغط لا ينفع بل قد يكون وسيلة خطرة فى مسائل الروح، إن بإمكانه أن يفسد، ولكن ليس بامكانه إن يبنى. هذا هو الأساس الحقييقى لمبدأ مل. وهكذا لا يجوز للقانون أن يتدخل فى السلوك الشخصى الخالص. فقد يكون هذا المبدأ فعالا فى مجال القانون الجنائى، لأن غاية العقوبة ليست أساساً اصلاح الناس ـ فالقوة لاتحقق ذلك ـ وإنما دعم نظام الحقوق. فلاشك أن استعمال القسر فى تلك المجالات من الحياة الاجتماعية التى لها قيمة حيوية وتلقائية تدين نفسها بنفسها.

ولكن يستطيع المجتمع التدخل بطرق تختلف عن القسر المباشر. ويبدو أن مل فى فقرتين شهيرتين يوافق على تدخلات من هذا القبيل، فى حالات تسمح بإدانة القسر. والجزء الأكبر من التدخل القانونى لايعتمد على معاقبة الناس لأنهم اهملوا مصالحهم الشخصية. بل التشديد على أنه من واجبهم القيام ببعض الأعمال ـ

مثلا الاحتفاظ بمستوى معين من النظافة ـ قد يقومون به أولا يقومون، إذا تركوا وشأنهم ـ أو باستعمال التنظيم الحكومى لأداء ما كان يمكن أداؤه على نحو إرادى فما هى العلاقة بين تشريع كهذا وبين الحرية؟!

يميز مل بدقه بين هذين المنهجين للتدخل. أولا : أن نفرض على الفرد سلوكا معينا قد ينتهك حريته. والمبدأ الذى يطبق هنا هو «الفرد ليس مسؤلا عن افعاله أمام المجتمع طالما أن هذه الاعمال لا تؤثر على مصالح أى شخص سوى مصالحه هو الخاصة». أما المنهج الثانى : «ان المبررات التى تقال ضد التدخل لاتتعلق بمبدأ الحريه: فالمشكلة لاتكمن فى تقييد افعال الأفراد بل فى مساعدتهم.

ليس التمييز واضحا بصفة، لأن التشريع قد يتدخل مع بعض الناس لكى يساعدوا آخرين بطريقة تساعدهم هم فى مساعدة أنفسهم، مثلا سن قانون للعمل يفرض على العامل أن يداوم فى اليوم لمدة ثمانى ساعات بدلا من أن يترك الأمر للمساومة. ومن ناحية أخرى، هناك التدخل من النوع الثانى الذى يقيد بصورة غير مباشرة افعال الاخرين كأن تمنع المنافسة، على سبيل المثال، عن طريق الاحتكار الحكومى. لقد كان لدى مل على أية حال، مبرراته ضد النوع الثانى من التدخل الذى له علاقة وثيقة بـ مبدأ الحرية. من الأفضل أن تتم الأفعال بحرية واختيار بدلا من أن تقوم بها الحكومة لأن كل ما يزيد من قوة الحكومة فهو أمر سيئ. وتمثل آراؤه حول هذين النوعين من التدخل نفس موقفه العام نحو الدولة، وهو موقف لا يعبر عنه تماما فى المبدأ العام الذى صاغه، ويعتنق هذا الموقف المفكرون الذين لا يسلمون به بدقة.

يبدو أن أطروحة «مل» تتضمن ثلاث قضايا متميزة بخصوص العلاقة بين الدولة والحرية، بالإضافة الى المبدأ المشروع وهو: لا يجوز استعمال القسر لتحقيق ما هو، فى جوهره، غاية روحية.

وهذه القضايا هى، أولا: زيادة سيطرة الدولة تشوه الحرية.

ثانيا: فى استطاعتنا التمييز فى الحياة الانسانية بين الجزء الذى يكون فيه الاهتمام منصبا على الفرد بصورة رئيسية، والجزء الذى ينصب فيه الاهتمام أساساً على المجتمع والحرية تتشوّه إذا ما تدخلت الحكومة فى الجزء الأول.

ثالثاً: بما أن أثمن عنصر فى حياة الإنسان هو الاختيار التلقائى، فإن أىّ شئ يتم إنجازه باستعمال القوة الجبرية سوف يحد من مجال ذلك الاختيار وبالتالى سوف يقلص الحرية.

وعندما ندرس، بإيجاز هذه القضايا الثلاث. **الأولى**: إذا تأملنا بدقة وجدنا أنها تفترض مقدما أن فعل الدولة والحرية متناقضان مع بعضهما البعض، وأن الحرية تكون كاملة إذا لم يكن هناك تدخل حكومى. ولقد سبق أن رأينا أن مل لا يأخذ بهذا الموقف، ولكنه مع ذلك يكشف عن تحامل عام ضد إجراءات الدولة التى يبدو أنها تبنى على أساسها. وهى تشمل هاتين المغالطتين: (١) أن يكون للفرد أسبقية على الدولة، وأنه إذا لم تمنعك الدولة من فعل ما تريد فعله فلديك سلطة فعله. غير أن الحرية، فى الحقيقة، كما يصفها مل، فضيلة إيجابية، تتضمن شخصية واستعدادا لدى الأفراد لاينتجهما سوى أكثر المجتمعات تطوراً. (٢) أن البدائل هى أن تختار بين تدخل الدولة وعدم تدخلها على الاطلاق. وهو يعترف أن الوضع هو خلاف ذلك، ولكن هذا الخطأ شائع والنتائج الناجمة عن تصحيحه هامة. لأن تبرير تدخل الدولة هو إنقاذ الفرد من تدخل غيره من الأفراد الآخرين الذين هم أقوى منه فى شئونه الخاصة. أن الحرية الحقيقية ممكنة، لا فى عالم ليس لنا علاقات فيه مع الناس الآخرين، ولكن عندما تكون علاقاتنا بهم تعبيراً عن العقل. وهكذا بمقدار ما تحل الدولة التدخل المنظم والمعقول محل تدخل الأفراد العشوائى، فإنها تزيد من الحرية. فالعامل يكون أكثر حرية فى ظل قانون المصانع الذى يمنعه من التعاقد الخارجى عندما يكون خاضعا لإرادة صاحب العمل الفردى، وقد يكسب حرية أكثر عن طريق المساومة الجماعية لاتحاد الصناعة من الحرية التى قد يكسبها لو قام وحده بالمساومة. فهناك افتراض عام يدعم تدخل الدولة لزيادة الحرية، ولايكون ضدها. ولكن مدى تدخل الدولة لزيادة الحرية يعتمد على مقدار الحكمة فى هذا التدخل، ولا يمكن تقدير هذه الحكمة، وفقا لقواعد محددة سلفا. وفضلا عن ذلك ففى استطاعتنا أن نرى انه عندما ندرك أن الحرية لاتكون ممكنة إلا من خلال المجتمع، فليس ثمه ما يبرر الخوف من طغيان الأغلبيه، على نحو ما نخشى من طغيان الفرد

القوى. لأننا إذا افترضنا تساوى الأمور الأخرى، فإن الإجراء الذى توافق عليه الأغلبيه عندما يتخلى الأفراد الذين يؤلفون هذه الأغلبية عن الفردية والأنانية ضد بعضهم البعض، سيكون أفضل من الإجراء الذى يتخذه فرد واحد يمثل الارادة الجماعية والمعقولة للمجتمع، التى تجعل، هى وحدها، من تحقيق الحرية أمراً ممكناً. ويفكر مل باستمرار من منظور الأفراد حتى إنه لم يلحظ قط، القوة الضاغطة لمثل هذا النمط من التفكير.

ولكن يجب أن نضيف إلى هذه الاعتبارات شرطا هاما هو: أن تدخل الحكومة يزيد من الحرية، عندما يكون تعبيراً عن تدخل جماعى بدلا من التدخل الفردى. ولكن وجود الحكومة مستحيل بدون وضع القوة فى أيدى الأفراد، ومن هنا ينشأ الخطر، وهو أن هذا التدخل الذى يمثل إرادة الجماعية قد يكون فى الواقع رداء بيروقراطيا فرديا أو قد يقوم به مسؤل استبدادى. فهناك، إذن علاقة حَيّة بين الحرية والحكومة الديمقراطية، مادامت الديمقراطية هى جهود تضمن أن تقوم الحكومة بوظيفتها ضمن إطار النقد والسيطرة الاجتماعية. ولا تكون الحرية ممكنة إلا إذا وُجِدت حكومة ذات قوة كافية، ومهارة تجعلها تحل التدخل المنظم والمعقول محل التدخل التعسفى والعشوائى. وكلما كان هناك ضمان أن يكون تدخل الدولة ممثلا للارداة الجماعية، لا إرادة العشوائية للمسؤلين، دلَّ ذلك على وجود مؤسسات ديمقراطية، وفوق كل شئ، على روح الشعب الذى، كما قال ولت وايتمان Walt whitman(1) «يثور ضد وقاحة المسؤلين التى لا حدَّ لها». ولقد كان «مل» على وعى تام بالشرط الثانى: أما فشله فى أن يدرك، بوضوح كاف، أن وجود الدولة أمر ضرورى للحرية، فقد جعله لا ينتبه إلا قليلا للشرط الأول.

إذا ما وضعنا هذه الاعتبارات نصب أعيننا، فلن تكون هناك حاجة لأن نقف طويلاً عند التمييز بين ذلك الجزء من الحياة «الذى يهتم به الفرد بصورة رئيسية، وذلك الجزء الذى يهتم به المجتمع. لأن هذا التمييز إما أنه يعنى أن هناك بعض

1- وولت ويتمان Walt Whitman (١٨١٩- ١٨٩٢) شاعر أمريكى مهم اشتهر بأشعاره التى تصطبغ بصبغة ميتافيزيقية. (المترجمان).

الأشياء التى لا تكتسب قيمة إلا عندما يقوم بها الأفراد بصورة تلقائية، والتى لا يمكن للقسر القانونى أن ينجزها بل يفسدها فحسب ـ وهذا هو المبدأ المشروع لاعتناق حرية الفكر الذى بحثناه فيما سبق ـ وإما أنه يتضمن إمكانية فصل مصالح الفرد عن مصالح المجتمع، وهذا ما يجب أن نرفضه. وليس معنى ذلك أن مصالح الفرد لا يمكن أن تتعارض مع مصالح الجماعة، وإنما يعنى أنه لا توجد مصالح فردية لا تهتم بها الجماعة، فالمجتمع يهتم اهتماما كبيرا حتى بما يفكر فيه الفرد. لكن لا يجوز له أن يتدخل فيه لأن التدخل القسرى لا ينفع بل يضر. ويسلم مل، كما سبق أن رأينا، أن كثرة التدخل الاجتماعى لا يكون، على نحو مباشر، بسبب مبدأ الحرية. والواقع أن حجته القوية موجهة ضد التدخل القسرى فى التفكير.

ورغم ذلك فهو يقترح مبدأ آخر يشبه مبدأ الحرية وهو ينطبق حيث لا ينطبق مبدأ الحرية: «على الرغم من أن الأفراد لا يستطيعون، فى حالات كثيرة، القيام بعمل أشياء جزئية معينة على خير وجه، بصفة عامة، مثلما يفعل المسؤلون فى الحكومة، فإنه لمن المرغوب فيه أن يقوموا هم بفعله عوضا عن الحكومة، كوسيلة لتربيتهم الذهنية». لقد وضع كاتب حديث العهد من المدافعين عن الحرية هو «اللورد هيوسيسل Lord Hugh Cecil فى كتابه «الحرية والسلطة» هذا المبدأ الهام عوضا عن مبدأ ميل، وهو يستحق الدراسة، ويمكن صياغة هذا المبدأ كما يلى: «القيمة الأخلاقية الحقيقة الوحيدة تكمن فى الاختيار والتلقائية، وسلوك الحكومة يدمر هذا الاختيار ومن ثم فهو يدمّر القيمة الأخلاقية». وتعتمد هذه الحجة تقريبا على نظرية حرية الاختيار. فهى تفترض أنه إذا قامت الدولة بفعل من أجلى قسراً، وقد كان فى استطاعتى أن أفعله، فقد حرمتنى بذلك من فرصة الاختيار. والواقع، أنه إذا كان فعل الدولة معقولا فإن فرصتى للعمل، ومنه الاختيار، تزداد كثيراً، إذا تُرك لى أن أقوم بإصلاح الطريق الموجود أمام منزلى أو إهماله، فسوف أمر بعملية تهذيب أخلاقى ممتاز لكى أقرر أن أصلحه، بغض النظر عما فعله جيرانى عندما لم يقوموا بمسؤلياتهم الأخلاقية فجعلوا السير فى الطريق مستحيلا. فإذا ما فرضت الدولة مبلغاً قسرياً على الجميع، وأصلحت هى الطريق وجعلته صالحاً، فليس من

الضرورى أن أحزن، لأن التهذيب الأخلاقى قد تراجع هنا، وقد كان بإمكانى إصلاح الطريق لولا أن الحكومة الأبوية سلبتنى حقى فى الاختيار. إن الطرق الصالحة تجعل الاتصال والانتقال سهلاً، وتجلب فرصا لا حصر لها، لم تفكر فيها الواجبات الاجتماعية من قبل على الإطلاق. والفكرة القائلة بأن الصراع الأخلاقى هو الشئ الوحيد الذى له قيمة، تعنى أنه لا ينبغى علينا أن نشكل عادات أخلاقية، مادمنا عندما نفعل ذلك فإننا نُنْقِصُ من منطقة الصراع الأخلاقى. افرض أننى شخص لايستطيع أن يمر أمام «خمَّارة» بدون المعاناة من صراع أخلاقى بسبب ما يجذبنى للسكر بداخلها، فهل من المفيد لى أن أمر أمامها مائة مرة عوضاً عن مرة واحدة؟ سوف أعانى فى المائة مرة صراعا أخلاقياً أكثر، شريطة ألا أستسلم، ولكن سوف أكون عاجزا عن التفكير فى أى شئ أخر. وإن لم أفكر فيه قط فعلىَّ أن أنتهز الفرصة لكى أبرهن أننى مواطن صالح، بدلاً من أن أكافح حتى لا أكون مواطنا صالحاً تماماً. والقول بأن الطريقة التى تؤدى إلى هذه النتيجة سوف تدمر الاعتدال الحقيقى يساوى القول بأن السكر أو عدم السكر هو الاختيار الاخلاقى الوحيد الذى يمكن أخذه بعين الاعتبار. وهذه نظرية مجردة لأنها تعزل ـ لا الفرد فحسب ـ بل فعل الفرد أيضا، وتدرس فى هذه الحالة نتيجة الفعل الاجتماعى، ولا يمكن لأى عرض للحرية أن يكون عرضاً مقنعاً ما لم ينظر إلى الفرد على نحو ما يوجد بالفعل، كعضو فى المجتمع له علاقة مع غيره من الأعضاء الآخرين. قد لايعطيه المجتمع الحرية الكاملة، ولكن بدون المجتمع لا يستطيع الحصول على أى لون من الحرية.

أما أطروحة «مل» «دراسات فى الحكومة النيابية» فهى لا تثير أسئلة هامة كالتى تثيرها الأطروحات الأخرى؛ لأنها تدور حول تطبيق المبادئ التى سبق عرضها من قبل؛ ولهذا فقد أصبحت قديمة إلى حد ما. وإن كانت تعكس على نحو مثير، الموقف السياسى «لمل»، وتحوى ايماناً راسخاً بالحكومة الديمقراطية مع رؤى بالغة التشاؤم، لما يمكن لهذه الحكومة أن تحققه. وعلى نحو ما فعل مل فى أطروحته عن الحرية. فإنه ينظر بحماس إلى الدولة كمجموعة من الأفراد المنعزلين الذين تجمعوا لأول

مرة فى الدولة. دون أن يدرك بصورة كافية أن أى جهاز سياسى يمكن تصميمه سوف يقوم على أفراد تشكلوا فى مجموعات أو على استعدادهم لأن يتشكلوا فى مجموعات من ذات أنفسهم، فهو يبالغ فى النتائج المحتملة لاجراءات شبيهة بنظام كنظام السيد هير Hare[1] ويقلل من اهمية الأحزاب السياسية وغيرها من المنظمات الأخرى داخل الدولة. ولكن فى عصر نشهد فيه التأكيد على أهمية العناصر اللاوعية والتى لا يمكن إدراتها فى السياسة، فإن دعوى مل للتفكير وللمبادئ تحمل قيمة كبرى.



أ. د. ليندساى

١- توماس هير Thomas Hare (١٨٠٦- ١٨٩١) سياسى ومصلح إنجليزى، وهو فى الأصل محام محترف اشتهر بالنظام النيابى الذى اقترحة وسمّى باسمه (نظام هير Hare) وهو نظام يقترح إعطاء كل فئة من الناخبين فى التمثيل النيابى أصواتا تتناسب مع قوتها العددية (المترجمان).

«القسم الأول»

«مذهب المنفعة العامة»

الفصل الأول

ملاحظات عامة

هناك ظروف قليلة من بين تلك التي يتكون منها الوضع الحالي للمعرفة الإنسانية تختلف كثيراً عمّا يمكن أن نتوقعه، أو هي ذات دلالة أكبر على الوضع المتخلف الذي لا يزال يسود الفكر النظري Speculation في معظم الموضوعات التي يثار حولها الجدال Controversy فيما يتعلق بمعيار الصواب Right والخطأ Wrong. فمنذ فجر الفلسفة يظهر سؤال عن الخير الأسمى Summum Bomum، أو وهو نفس الشيء، سؤال يدور حول أساس الأخلاق. وقد اعتبر هذا السؤال المشكلة الأساسية في الفكر النظري، وشغل أشد العقول موهبة، وفرّقهم إلى شيع ومدارس مشعلاً حرباً عنيفة ضد بعضهم البعض، ويعد أكثر من ألفين من السنين تستمر المناقشات، ويظل الفلاسفة مندرجين تحت نفس الرايات المتنافسة، ولكن يبدو أنه لا الفلاسفة، ولا الإنسانية بصورة عامة، قد اقتربوا من الاجماع حول هذا الموضوع، أكثر مما كانت عليه الحال عندما كان سقراط الشاب يصغي إلى الشيخ العجوز بروتاجوارس Protagoras (١) وهو يؤكد (أنّ محاورة أفلاطون كانت قد بُنيت على حديث حقيقي) نظريته عن مذهب المنفعة Utilitarianism ضد المبادئ الأخلاقية الشائعة عند من كانوا يسمون بالسفسطائيين.

صحيح أن هناك خلطاً وشكاً مماثلين، وفي بعض الأحيان تنافرا مماثلاً فيما يتعلق بالمبادئ الأولى First Principles لجميع العلوم ـ بما في ذلك تلك العلوم التي

١- بروتاجورس (٤٨٠- ٤١٠ ق. م) أكبر شخصية سوفسطائية، ألّف كتاباً عنوانه «في الآلهة» لكن لم يصلنا منه شيء، وإنما وصلتنا آراءه عن طريق أفلاطون الذي عرض لها في محاورة أطلق عليها اسم «بروتاجوراس» ومحاورة أخرى بعنوان «تياتيوس». (المترجمان).

تُعدُّ أكثرها يقيناً أعني: الرياضيات ـ دون أن يقع ضرر كبير، بل الواقع دون أن يقع أدنى ضرر، فيما يتعلق بصدق نتائج تلك العلوم. إن تفسير مايبدو شاذاً يعنى أن المبادئ المفصلة لعلم ما ليست مستنبطة عادة، ولاهى معتمدة على شهادة ما يسمى بالمبادئ الأولى. ولا تعتمد دلالتها عليها، ولو لم يكن ذلك صحيحاً، لما وُجِدَ علمٌ اشد خطورة، أو ذو نتائج مستنتجة بصورة ناقصة، أكثر من الجبر الذى لا يستمد يقينه من العناصر التى عادة ما تُعلَّم للطلاب، لأن هذه العناصر، كما عرضها أبرز معلميها مليئة بالأوهام كالقانون الإنجليزى وبالأسرار والغموض كما للاهوت. انَّ الحقائق المقبولة فى نهاية الأمر كمبادئ أولى لعلم من العلوم هى فى الواقع النتائج النهائية لتحليل ميتافيزيقى مطبقة على الأفكار المبدئية Elementary التى يعتمد عليها العلم، وعلاقة هذه الافكار بعضها ببعض ليست علاقة أساس ببنائه، بل هى علاقة الجذور بالشجرة التى تقوم بوظيفتها بصورة جيدة على حد سواء من دون أن تقلع أو تظهر للضوء. ولكن رغم أن الحقائق فى العلم تسبق النظرية العامة، فإنه يمكن توقع العكس فى الفنون العملية كالأخلاق أو التشريع. فها هنا لكل فعل غاية معينة، ولهذا كان من الطبيعى أن نفترض أن قواعد الأفعال يجب أن تتلقى سماتها وطابعها من الغاية التى تخدمها. إذ يبدو أن أول ما نحتاج إليه عندما نسعى لتحقيق هدف ما هو تصور واضح ودقيق لما نسعى اليه، بدلا من أن نتوقعه فى النهاية. وقد يظن ظان أن معيار الصواب والخطأ، يجب أن يكون وسيلة لتحقيق الصواب والخطأ، وليس نتيجة لتحقيقه بالفعل. ونحن لا نتجنب هذه المشكلة عندما نلجأ إلى نظرية الملكة الطبيعية Natural Faculty، كالحس أو الغريزة، التى ترشدنا إلى الصواب والخطأ، ذلك لأنه ـ بالإضافة إلى أن وجود غريزة أخلاقية كهذه هو موضوع مشكوك فيه، فإن أولئك الذين يعتقدون بوجودها، ويزعمون الانتماء إلى الفلسفة بطريقة ما، اضطروا لأن يتخلوا عن الفكرة التى تدّعى انها تدرك ما هو صواب او خطا فى حالة جزئية معينة على نحو ما تدرك بقية الحواس الضوء أو الصوت الموجود بالفعل. ان الملكة الأخلاقية وفقا لجميع هؤلاء المفسرين الذين يستحقون اسم المفكرين، تزوّدنا فقط بالمبادئ العامة للأحكام الأخلاقية، وهى جزء من عقلنا،

لا من ملكتنا الحسية، ومن الواجب أن نلجأ إليها فى حالة مبادئ الأخلاق المجردة، لا من أجل إدراكها عينياً إن المدرسة الحدسية Intuitive الأخلاقية ـ وكذلك ما نسميه بالمدرسة الاستقرائية Inductive ـ تصر على ضرورة وجود قوانين عامة، وهما معا يتفقان على أن أخلاقية الفعل الفردى لا تكون نتيجة إدراك مباشر، بل المسألة تطبيق قانون على حالة فريدة. ويعترفان أيضا، إلى حد كبير، بقوانين أخلاقية واحدة. ولكنهما يختلفان بخصوص الأدلة على هذه القوانين، والمصدر الذى تستمد منه سلطتها. فالمبادئ الأخلاقية، فى رأى مدرسة منهما، واضحة «قبْلياً» a priori ولا نحتاج إلى أى شئ آخر لكى تتم الموافقه عليها، فيما عدا أن تكون معانى المصطلحات مفهومة. وأما المدرسة الأخرى، فان الصواب والخطأ، عندها بالإضافة إلى الصدق Truth والكذب Falsehood، أمور تعتمد على الملاحظة والتجربة. ولكن كلاً منهما، على حد سواء، لا يأخذ بعين الاعتبار، أن الأخلاق يجب أن تستنبط من مبادئ معينة، والمدرسة الحدسية تؤكد بقوة شأنها شأن المدرسة الاستقرائية، أنه يوجد علم للأخلاق، إلا أنه يندر أن تحصى قائمة بالمبادئ «القبْلية» التى تصلح مقدمات Premises لهذا العلم، كما يندر أن تحاول رد هذه المبادئ المختلفة إلى مبدأ أولى واحد وإلى أساس مشترك للإلزام. فهى اما أن تفترض القواعد precepts الاخلاقية العادية ذات السلطة القبْلية أو تعلن كأساس مشترك لتلك القواعد الأساسية بعض التعميمات التى تتصف بسلطة أضعف من سلطة القواعد أو المسلمات Maxims ذاتها والتى لم تحظ بأى قبول شعبى على الإطلاق. غير أن هذه المدرسة لكى تدافع عن حجمها يجب أن ترتكز على مبدأ أو قانون واحد أوّلى، تجعله أساساً لجميع المبادئ الأخلاقية. وفى حالة تعدد هذه المبادئ الأساسية، يجب عليها أن تضع قاعدة يُرجع اليها للمفاضلة (أو الاختيار) بين هذه المبادئ المتضارية، شريطة أن تكون هذه القاعدة بديهية. والسؤال إلى أى حد يمكن أن نخفف من حدة هذا النقص من الناحية العملية؟ أو إلى أى حد يمكن أن تفسد المعتقدات الأخلاقية للإنسانية أو أن تفقد تأثيرها أو أن تكون عرضة للشك بسبب غياب أى اعتراف واضح لمعيار مطلق؟ وذلك يقتضى دراسة كاملة ونقداً للمبادئ الأخلاقية الماضية

والحاضـرة غير أنه سيكون من السهل أن نبّين أن أية استمرارية واتساق بين هذه المعتقدات الأخلاقية يعود إلى التأثير الضمنى لمعيار لم يتم الاعتراف به. وعلى الرغم من أن عدم وجود مبدأ أولى معترف به لا يجعل من علم الأخلاق Ethics مرشداً بل تأكيداً لمشاعر الناس الفعلية، كما لابد من القول بأن مشاعر النفور والقبول عند الناس تتأثر إلى حد كبير بنتائج الاشياء على سعادتهم ـ فان مبدأ المنفعة، أو كما أسماه بنتام مؤخرا «مبدأ أعظم قدر من السعادة» ـ قد ساهم مساهمة قوية فى تشكيل النظريات الأخلاقية حتى عند أولئك الذين يرفضون سلطته بازدراء فجميع المدارس الفكرية تعترف بأن تأثير الأفعال على السعادة هو من أهم وأبرز الاعتبارات فى الكثير من تفصيلات المسائل الاخلاقية، رغم رفض الاعتراف بأنه المبدأ الأساسى للأخلاق ومصدر الالزام الخلقى. وفى استطاعتى أن أذهب أكثر من ذلك فأقول لهؤلاء الأخلاقيين القبْليين الذين يرون ضرورةً ماسة للجدال: بان الحجج النفعية لا مندوحه عنها. وليست أهدف الآن إلى نقد هؤلاء المفكرين، ولكنى لا أستطيع ان أمنع نفسى عن الإشارة الى مثال توضيحى: هو اطروحة كتبها واحد من ألمع هؤلاء المفكرين عنوانها «ميتا فيزيقا الاخلاق» لكانت kant(1). ان هذا المفكر الرائع، الذى سيبقى نقطة تحولٍ فى تاريخ التأمل الفلسفى، يعلن، فى الاطروحة المذكورة، مبدأ أولياً كلياً كمصدر وأساس للالزام الخلقى، وهو كما يلى: «افعل على نحو تكون فيه القاعدة التى يرتكز عليها فعلك مما يصلح لأن تؤخذ كقانون من قِبل جميع الموجودات العقلية». ولكنه يعجز، بصورة واضحة، عن استنباط أى من الواجبات الأخلاقية الموجودة من هذه القاعدة، كما يفشل فى أن يبين انه يمكن وجود أى تناقض أو أية استحالة منطقية (دع عنك الاستحالة الفزيقية) تمنع الموجودات العاقلة أن تتبنى أبشع قواعد السلوك الاخلاقى. ان كل ما يبينه هو أنه لا يوجد أحد يمكن أن يختار طواعية ان يأخذ بنتائج هذا السلوك على نحو كلى.

وسوف أنتهز هذه الفرصة لأحاول، (دون مناقشة أوسع للنظريات الاخرى) أن

١- امانويل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) أعظم فلاسفة الأخلاق فى العصر الحديث وقد ترجم كتابه ـ الذى يشير اليه المؤلف ـ الى العربية الدكتور عبد الغفار مكاوى بعنوان «تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق» وراجعه د. عبد الرحمن بدوى وأصدرته الدار القومية بالقاهرة عام ١٩٦٥. (المترجمان).

أسهم بقدر ما، فى تعزيز فهمنا، وتقديرنا لنظرية المنفعة أو نظرية السعادة، وفى تعزيز البرهان الذى يتناسب معها. من الواضح أن مثل هذا البرهان لا يمكن أن يكون برهاناً بالمعنى العادى او الشعبى للكلمة. فالأسئلة التى تثار حول الغايات المطلقة لا تقبل البرهنة المباشرة. فما يمكن أن نبرهن على أنه خير Good، ينبغى أن يتم من خلال بيان أنه وسيلة الى شئ نعترف بأنه خير بلا برهان. فلقد تمت البرهنة، مثلا، على أن فن الطب خير، من خلال النتائج التى يحدثها على الصحة لكن كيف يمكن أن نبرهن على أن الصحة خير؟ كذلك يمكن القول بأن فن الموسيقى خير بسبب أنه يحدث اللذة، إلى جانب أسباب أخرى، ولكن ما هو البرهان الذى يمكن أن نقدمه على أن اللذة خير؟ وهكذا فإذا ما اكدنا أنه توجد صيغة شاملة، تحتوى فى جوفها على جميع الأشياء هى خيّرة فى ذاتها، وأن كل شئ آخر، خير، لكنه ليس خيرا بسبب أنه غاية، وإنما وسيلة ـ فإنه يمكن لهذه الصيغة ان تقبل أو ترفض، ولكنها ليست مما يفهم، عادة، أنه برهان. لكنا لا نستطيع أن نستنتج أن قبولها أو رفضها يعتمد على دافع أعمى، أو خيار عشوائى. بل هناك معنى أوسع لكلمة برهان تنطبق عليه هذه المسألة، على نحو ما تنطبق على أية مسألة فلسفية أخرى تكون موضع نزاع. فهذه المسألة تقع ضمن إطار ما تعرفة الملكة العقلية، غير ان هذه الملكة لا تعالجه عن طريق الحدس وحده. ويمكن ان تقدم بعض الاعتبارات / القادرة على تحديد معنى العقل إما فى قبوله أو رفضه للنظرية، ويمكن أن نعد ذلك بمثابة البرهان.

وسوف نبحث بعد قليل طبيعة هذه الاعتبارات والطريقة التى تنطبق بها على هذه الحالة، ومن ثم الاسس العقلية التى يمكن أن تعطى قبولاً أو رفضا لنظرية المنفعة العامة. غير أن الشرط الاساسى لقبول هذه النظرية عقليا او رفضها هو فهمها على نحو سليم. وفى اعتقادى أن الفكرة الناقصة ذاتها وتشكيلها السائد شعبياً هى العائق الرئيسى الذى يحول دون قبولها، فإذا تمكّنا من إزالة هذا العائق، أوخلّصناه من الأغلاط الفادحة فقط، لأصبحت المشكلة بسيطة للغاية ولزالت نسبة

كبيرة من صعوبتها؛ ولهذا فسوف أحاول - قبل أن أدخل فى الأسس الفلسفية التى يمكن تقديمها لتأكيد معيار المنفعة - سوف أحاول أن أقدم بعض الأمثلة للنظرية ذاتها. وهدفى من هذا هو إظهار طبيعتها التى تميزها عن الصفات التى لا يمكن نسبتها إليها والتخلص من الاعتراضات الناجمة عن التفسيرات، الخاطئة لمعناها أو التى ارتبطت بها. وبعد أن أمهّد الأرض على هذا النحو، سوف أحاول تسليط الضوء بقدر ما أستطيع، على هذه المشكلة باعتبارها إحدى النظريات الفلسفية.



الفصل الثانى

ماذا يعنى مذهب المنفعة العامة ؟

كلّ ما نحتاج إلى تقديمه هو ملاحظة عابرة عن خطأ فادح وجاهل، يفترض أصحابه أن مَنْ يقول بالمنفعة كمعيار للصواب والخطأ، فإنه يستعمل الكلمة بمعنى ضيق يقيم تعارضاً بين المنفعة Utlity، واللذة Pleasure. اما الفلاسفة المعارضون لمبدأ المنفعة، فيمكن أن نلتمس لهم العذر، لأن أى انسان يمكن أن يقع فى الخلط، لو تناول موضوعاً ماعلى نحو سريع - وان كان ذلك استثناء - غير أن أقدح الأخطاء هو الاتهام المعارض الذى يرد كل شئ إلى اللذة. وهذه تهمة أخرى ضد مذهب المنفعة. وكما لاحظ بوضوح كاتب قدير، أن هناك نوعا من الأشخاص، يفهمون النظرية على انها «جافة بصورة غير عملية عندما تسبق كلمة المنفعة كلمة اللذة، لكنها مبهجة من الناحية العملية، عندما تسبق كلمة اللذة لكلمة المنفعة». مع أن أولئك الذين يعرفون أى شئ عن هذه القضية على وعى بأن كل فيلسوف اعتنق مذهب المنفعة من أبيقور إلى بنتام لم يكن يعنى به شيئا يختلف عن اللذة بل هى اللذة نفسها مضافا اليها التخلص من الألم. وبدلاً من المقابلة بين النافع والمقبول فإنهم يعلنون باستمرار أن النافع يعنى هذين الشيئين، بالإضافة إلى أشياء أخرى. ومع ذلك، فإن حشداً عاماً، بما فى ذلك مجموعة من الكتاب، يقعون باستمرار فى هذا الخطأ السطحى لا على صفحات الجرائد والدوريات فحسب، بل أيضا فى كتب قيمة ومشهورة. فهم عندما يتناولون كلمة «النفعية» وهم عادة لا يعرفون عنها شيئا الا سماعا - يتناولونها برفض اللذة أو تجاهلها. وهم فى بعض الأحيان يرفضون: الجمال، الزينة أو التسلية والمتعة. وهكذا يسيئون استعمال الكلمة، عن جهل، لا فقط فى حالات الذم، بل أحيانا فى حالات المديح، وكأنها - تعبّر ضمنا عن إغراق فى العبث والتفاهة، ومجرد لذات اللحظة الحاضرة. وهذا الاستعمال المنحرف للمصطلح

هو الاستعمال الوحيد المعروف على نحو شعبى، وهو الاستعمال الذى يكتسب منه الجيل الجديد فكرته الوحيدة عنه. وقد يشعر أولئك الذين عرضوا لهذا المصطلح، وكذلك اولئك الذين توقفوا عن استعماله المتميز لعدة سنوات، أن عليهم استئناف استعماله إذ يمكن بهذه الخطوة أن يحدوهم الأمل فى عمل شئ ينقذه من هذا الانحطاط الكامل.

ترى النظرية التى تعتنق المنفعة، أو مبدأ: «أعظم قدر من السعادة، كأساس للأخلاق» أن الأفعال تكون صواباً بقدر ما تساعد على زيادة السعادة، وخطأ بقدر ما تساعد على إنتاج ما هو عكس السعادة. ونحن نقصد بالسعادة اللذة وغياب الألم، وبالتعاسة الألم وغياب اللذة. ولكى نُعطى صورة واضحة للمعيار الأخلاقى الذى تقدمه هذه النظرية، فإنه ينبغى علينا أن نقول أكثر من ذلك فيما يتعلق بطبيعة الألم واللذة، وإلى أى حد تُرك الباب مفتوحاً أمام هذه المشكلة. غير أن هذه التفسيرات الإضافية لا تؤثر على نظرية الحياة التى ترتكز عليها هذه النظرية الأخلاقية - أى القول بأن اللذة والتحرر من الألم، هما الشيئان الوحيد ان المرغوبان كغايات، وأن كل الأشياء المرغوب فيها (وهى عديدة فى المذهب النفعى شأنها شأن أى مذهب آخر) هى مرغوبة إما بسبب اللذة الكامنة فيها أو كوسيلة لزيادة اللذة وتجنب الألم.

والآن، فإن مثل هذه النظرية تثير لدى كثير من العقول كراهية مستمرة، وقد تكون بعض العقول متميزة بأنبل المشاعر والغايات. فالقول بأن الحياة ليس فيها (كما يعتقدون) غاية أسمى من اللذة، وليس ثمة أرفع ولا أنبل من الرغبة تسعى وراءه (حسب تعبيرهم) فذلك شئ يصفونه بأنه وضيع حقير، وهو كمبدأ لا يليق إلا بالخنازير. لقد شبّهوا فى الأيام القديمة اتباع ابيقور بازدراء بالخنازير، وتعرض اتباع هذا المبدا من المعاصرين بين الفينة والأخرى، من قِبل مَنْ هاجموهم من الالمان والفرنسيين والإنجليز، لمقارنات مماثلة.

ولقد كان أتباع أبيقور، عندما يتعرضون لهجوم على هذا النحو، يجيبون باستمرر بأن متهميهم هم الذين صوّرا الطبيعة الإنسانية بشكل مهين وليسوا هم الذين فعلوا ذلك؛ ذلك لان الاتهام يفترض أن الموجودات البشرية قادرة على ملذات

الخنازير. فلو صحَّ هذا الاتهام، وكانت مصادر اللذة واحدة عند البشر وعند الخنازير لكان معنى ذلك أن ما هو خير لأحدهما هو نفسه خير للآخر. ولكانت قاعدة الحياة التى تصلح بصورة مقنعة للواحد ستكون صالحة للآخر بصورة مقنعة أيضاً. والحق إن مقارنة حياة الأبيقوريين بحياة الحيوانات مقارنة منحطة تماماً، لأن ملذات الحيوانات لاتشبع تصورات السعادة عند الموجود البشرى. إذ يوجد عند البشر ملكات أرقى من شهوات الحيوانات ما أن يعيها الإنسان حتى يدرك أنه لا يمكن أن تكون هناك سعادة مالم تُشبع هذه الملكات. والواقع أننى لا أعتقد أن الابيقوريين كانوا على حق مطلق فى استنتاج نتائجهم من مبدأ المنفعة. فلكى يتم ذلك بطريقة شافية ينبغى أن يشتمل على العديد من المبادئ الرواقية، بالإضافة إلى العناصر المسيحية. ولكن لا توجد نظرية أبيقورية فى الحياة معروفة إلاَّ وتنسب قيمة عليا إلى ملذات العقل، ومشاعر الخيال. والشعور الأخلاقى أعلى بكثير من تلك التى تنسب إلى الحس المحض mere sensation. وعلى اى حال، يجب الاعتراف بأن كتَّاب المنفعة بصفة عامة، جعلوا الملذات العقلية اسمى بكثير من الملذات الجسدية لاسيما من حيث دوامها وسلامتها ورخصها ... الخ أعنى من حيث ميزاتها العارضة، لا من حيث طبيعتها الذاتية.

وفى جميع هذه المجالات برهن النفعيون على قضيتهم برهنة تامة، ولكن كان بإمكانهم اتخاذ الطريق الآخر، وقد نسميه الأفضل، باتساق consistency. كامل. وربما أمكننا أن نعترف بواقعة لا تتعارض مع مبدأ المنفعة أبداً، وهى أن بعض أنواع اللذات اكثر قيمة وأشد جاذبية من لذات أخرى. سوف يكون من الخلف المحال أن يراعى الكيف كما يراعى الكم سواء بسواء فى تقييم جميع الأشياء الأخرى فيما يفترض فى موضوع اللذات بأنها تعتمد على الكم وحده.

١- مؤلف هذا البحث لديه من المبررات ما يجعله يعتقد انه أول من وضع مصطلح المنفعة موضع الاستخدام. صحيح انه لم يخترعه، وإنما تبناه من تعبير عابر استخدمه السيد جولت Mr. Galt فى: «حوليات الأبرشية» Annals of the parish وبعد أن استخدمه لعدة سنوات تخلى عنه - كما تخلى عنه كثيرون غيره - بسبب الكراهية المتزايدة لأى شئ يتخذ شعاراً أو شارة لتمييز طائفى. غير أن هذا المصطلح كاسم لفكرة وليس لمجموعة من الافكار - والاعتراف بالمنفعة كمعيار - وليس طريقة تطبيقٍ جزئية فى تطبيقة - فانه كمصطلح يسد حاجة لغوية، ويقدم، فى حالات كثيرة، طريقة مناسبة لتجنب الإسهاب الممل. (المترجمان).

وإذا ما سئلت مذا أعنى بالاختلاف فى الكيف بين اللذات، أو ما الذى يجعل لذة أكبر قيمةً من لذةٍ أخرى، من حيث هى لذة فحسب، اللهم إلاَّ فى كونها أكبر فى المقدار من حيث الكم، فليس عندى سوى جواب واحد ممكن هو: أن كل من اختبر لذة من بين لذتين وفضّلها عن اللذة الأخرى، بغض النظر عن أى شعور بالإلزام الخلقى فى تفضيله، فان ما يفضّله فيها هو المقدار الأكبر من اللذة. فإذا ما وضع أولئك الذين يألفون هاتين اللذتين على قدم المساواة ـ إذا ما وضعوا إحداهما، بمنزلةٍ أعلى من الأخرى بكثير، لدرجة انهم يفضلونها عن الأخرى، رغم علمهم أنه يصحبها قدر كبير من عدم الرضى ـ ويرفضون التنازل عنها مقابل أى مقدار من اللذة الأخرى التى يمكن لطبيعتهم أن تستمتع بها، كان لنا الحق فى أن ننسب للمتعة المفضلة تفوقا فى الكيف، من حيث أنها تُرجّح هذه الصفة على قيمة الكم، وتجعل أهميتها ضئيلة. وليس ثمة شك فى أن أولئك الذين يألفون كليهما على قدم المساواة والقادرين على حد سواء، على الاستمتاع بهما ـ يفضلون التجارب التى تُرضِى ملكاتهم العليا. وقليل من الموجودات البشرية هم الذين يوافقون أن يتحولوا إلى أى من الحيوانات الدنيا لقاء وعد للحصول على أكبر نصيب من ملذات الحيوان، وليس ثمة موجود إنسانى عاقل يقبل أن يصبح أحمق، ولاشخصا متعلما أن يكون إنساناً جاهلاً، ولا انساناً ذا شعور وضمير ـ يقبل أن يكون انانياً وحقيراً، حتى ولو انهم اقتنعوا بأن الانسان الأحمق أو الغبى أو الوغد يرضى بحياته أكثر مما يفعلون هم أنفسهم. فهم يرفضون التنازل عما يملكون اكثر منه لقاء اشباع اكبر لجميع الرغبات التى يشتركون فيها مع هذا الإنسان. وأن يتخيلوا انهم فى أى وقت يمكن أن يفعلوا ذلك، فإنما يكون ذلك فقط فى حالات التعاسة القصوى، حيث يتمنون أن يستبدلوا بنصيبهم أى شئ آخر، رغم بشاعته فى أعينهم، لكى يتهربوا منه. ان الموجود المزوَّد بملكات عليا يحتاج إلى الكثير لكى يصبح سعيداً، فهو قد يتحمل كميةً أكبر من الالم الحاد، وهو بكل تأكيد معرض لهذا الألم فى نقاط كثيرة أكثر من الموجود الذى يمتلك نوعاً أدنى من الملكات. ولكن على الرغم من هذه الاحتمالات، فإنه لا يرغب قط فى أن يغوص إلى ما يعتبره درجة دنيا من الوجود. ويمكننا أن

نقدم أى تفسير نشاء لعدم الرغبة هذه، إذ يمكن أن ننسبها إلى الكبرياء، وهو اسم توصف به ـ بلا تمييز ـ بعض المشاعر الاشد احتراما والأقل احتراماً فى أن معا. وفى استطاعتنا أن نعزوها إلى حب الحرية، والاستقلال الشخصى، وهو أمر كان عند الرواقيين من اكثر الوسائل تأثيراً فى غرسه بالذات. أو قد ننسبها إلى حب القوة، أو الى حب الأثرة، والواقع انهما متداخلان. ولكن افضل تسمية له هى الشعور بالكرامة، التى تمتلكها جميع الموجودات البشرية بصورة أو أخرى. ورغم أنها لا تتناسب بدقه مع ملكاتهم العليا. وهذا الشعور جزء جوهرى من سعادة أولئك الذين يمتلكونه بقوة لدرجة أنه يكون موضع رغبتهم. وكل من يفترض أن هذا الاختيار يتم على حساب السعادة أو أن الموجود المتفوق ليس فى جميع الظروف المتساوية بأسعد من الموجود الأدنى مرتبةً ـ فإنه يخلط بين الصورة والمضمون فى هاتين السعادتين المختلفتين عن بعضها البعض، ولاشك أن لدى الموجود صاحب القدرات المتدنية من المتعة، فرصة أعظم فى إشباع هذه القدرات إشباعا تاماً. فى حين أن الموجود صاحب المواهب العالية، سوف يشعر بصفة مستمرة، أن أية سعادة يسعى إليها فى الأوضاع الحالية للعالم، سوف تكون سعادة ناقصة. ولكن باستطاعته أن يتعلم كيف يتحمل نواقصها، إذا كان من الممكن تحملها. ولن تجعله يحسد الموجود الذى لا يعى هذه النواقص. وذلك لأنه لا يشعر ابداً بالخير الذى تشير إليه. من الأفضل أن يكون المرء موجوداً انسانياً غير راضى من أن يكون خنزيراً راضياً. ومن الأفضل أن يكون سقراط غير راضٍ، من أن يكون أحمق راضيا. وإذا كان الاحمق أو الخنزير، يختلفان برأية فذلك يعود إلى أنه لايعرف سوى وجهة نظره فى الموضوع، فالطرف الآخر فى المقارنة يعرف الوجهين معا.

وقد يعترض معترض فيقول: إن العديد من القادرين على الاستمتاع باللذات العليا يؤجلونها أحيانا، تحت تأثير الإغراء، سعياً وراء اللذات الدنيا. غير أن ذلك ينسجم تماماً مع التقدير الكامل للتفوق الضمنى للذات العليا. فغالباً ما يختار الناس الخير الأقرب بسبب نقص فى الشخصية، رغم انهم يعرفون أنه أدنى قيمة، يتساوى فى ذلك: أن يكون الاختيار بين لذتين جسميتين، أو بين لذة جسمية

وأخرى عقلية، فهم يتورطون فى الانغماسات الحسية لدرجة أنهم يؤذون صحتهم، رغم أنهم يدركون أن الصحة خير أعظم. وقد يعترض معترض أكثر من ذلك فيقول: أن العديد من اللذين يبدأون بشباب متحمس لكل شئ نبيل، ينغمسون فى الكسل والأنانية كلما تقدمت بهم السن. غير أنى لا أعتقد أن هؤلاء الذين يطرأ عليهم هذا التغير العام، يختارون طواعيةً الوضع الأدنى للذات ويفضلونها على اللذات العليا، إذ إننى أعتقد أنهم قبل أن يكرسوا أنفسهم لنوع من هذه اللذات يكونون قد فقدو بالفعل قدرتهم على الاستمتاع بالنوع الآخر. والواقع أن القدرة على الاستمتاع المشاعر النبيلة فى معظم الطباع ليس سوى نبتة غضة سرعان ماتقتلها المؤثرات العدائية، يمكن أن تتلف بسبب الإهمال. وهى تموت بسرعة عند الغالبية العظمى من الشباب مالم تحفظ فعالية تلك المقدرة (ظروفُهم التى فرضت عليهم مكانتهم فى الحياة)، وأيضا المجتمع الذى يحيط بهم. إن الناس يفقدون طموحاتهم وإلهاماتهم العليا بمجرد أن يفقدون لذواقهم العقلية، فَلا يكون لديهم الوقت أو الفرصة لتنميتها، فيكروسون أنفسهم للذات الوحيدة التى يتمكنون من الحصول عليها، أو لانها الوحيدة التى يستطيعون التمتع بها إلى حد ما. وقد يتساءل احد القراء عن حالة شخص ظل قادراً على الاستمتاع بهذين النوعين من اللذات على حد سواء لكنه فضلٌ، عن قصد وروية، الاستمتاع باللذات الدنيا، رغم ان الكثير من البشر، فى كل العصور، قاموا بمحاولات فاشلة للجمع بينهما.

أعتقد أنه لا يمكن استئناف هذا الحكم الصادر من قضاة اكفاء. غير أن السؤال الذى يتعلق بانتقاء اللذة الافضل من بين لذتين، أو من بين نمطين من الوجود أيهما محبب اكثر للشعور، بغض النظر عن صفاتها الأخلاقية وعن نتائجة، فإذا اختلف حكم لولئك الذين يتميزون بمعرفة كليهما، فإننا نأخذ بحكم الغالبية العظمى منهم، وعلينا أن نسلّم به على نحو قاطع، ولا ينبغى علينا أن نتردد أدنى تردد فى قبول مثل هذا الحكم الذى يتعلق بنوع اللذات وكيفها لانه لايوجد محكمة أخرى يمكن أن نلجأ اليها حتى فيما يتعلق بالسؤال عن الكم. فما هى الوسائل لتحديد أى ألم من الألمين اكثر حدةً من الآخر، أو الأشد من بين شعورين من اللذة، سوى القبول العام

لأولئك الذين يألفون كليهما؟ فلا الآلام متجانسة ولا اللذات، والألم باستمرار متنافر مع اللذة. فكيف يمكن أن نقرر ما إذا كان يمكن شراء لذة جزئية على حساب ألم جزئي، ومن يكون الحكم سوى مشاعر المجرِّبين؟ ومن ثم فعندما تصرح هذه المشاعر أو هذا الحكم، بأن المشاعر المستمدة من الملكات العليا هي أفضل من حيث النوع، بغض النظر عن جانب الشدة ـ من تلك المرتبطة بالطبيعة الحيوانية، والمنعزلة عن الملكات العليا، فانهم جديرون بالاعتبار من هذه الزاوية.

لقد أطلتُ بعض الشئ عند هذه النقطة بوصفها جزءاً ضرورياً من تصور دقيق تماما للمنفعة أو السعادة بوصفها قاعدة لتوجيه السلوك الانسانى، ولكنها ليست شرطاً لا يمكن الاستغناء عنه فى قبول معيار المنفعة، لأن ذلك المعيار لا يعنى أعظم قدر من السعادة للفاعل، بل أعظم قدر من السعادة بصفة عامة. وإذا أجاز لنا الشك فيما إذا كان الخُلق النبيل هو باستمرار أشد سعادة لنبله، فإنه لايجوز لنا أن الشك فى أن هذا الخلق يجعل الآخرين اكثر سعادة، وأن العالم بصفة عامة سوف يربح كثيراً عن طريقه. ومن ثم فإن مذهب المنفعة العامة لايستطيع أن يبلغ غايته إلا من خلال تربية الخلق النبيل. حتى لو كان كل فرد لايستفيد من نبل الآخرين، بل ومن نبله هو، إلا من حيث أن السعادة ليست سوى نتيجة لهذه المنفعة. ولكن مجرد التفوّه بسخافة من هذا القبيل، يجعل تفنيدها لا ضرورة له.

وفقا لمبدأ (أعظم قدر من السعادة على نحو ما شرحناه فيما سبق)، فإن الغاية القصوى التى بالإشارة إليها ومن أجلها، تكون جميع الأشياء الأخرى مرغوب فيها (سواء اخذنا بعين الاعتبار خيرنا أو خير الناس الآخرين)، هى ضرب من الوجود يتحرر، بقدر الإمكان، من الألم، وغنى بقدر المستطاع بالمتع من حيث الكم والكيف معاً. إن معيار الكيف، والقاعدة التى نقيسه بها فى مقابل الكم، هو التفضيل الذى يشعر به أولئك الذين سنحت لهم ظروفهم أن يخبروه. وإن كان يجب أن نضيف إليها عاداتهم فى الوعى الذاتى، والملاحظة الذاتية. فتلك هى التى تزودنا بوسائل للمقارنة وإن كان هذا، وفقاً للرأى النفعى، غاية الفعل الإنسانىّ فهوأيضا بحكم الضرورة معيار الاخلاق، الذى يمكن تعريفه كما يلى: قواعد وتعاليم السلوك

البشرى التى يمكن أن تحقق عند تطبيقها تلك الضرب من الوجود الذى وصفناه فيما سبق إلى اقصى حد ممكن لجميع البشر. وليس لجميع البشر فحسب بل ايضا لجميع الكائنات الحساسة القادرة على فعل الخير بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء، غير أنه يظهر فى معارضة هذه النظرية فئة أخرى من المعارضين الذين يقولون: إن السعادة، على أية صورة من الصور، لا يمكن أن تكون الغاية العقلية لحياة الانسان وأفعاله؛ لأننا فى المقام الأول، لانستطيع بلوغها. وهم يتساءلون بازدراء: من أين لك الحق فى أن تكون سعيداً؟ وهو سؤال يضيف إليه السيد كارلايل Carlyle بقسوة: بل ومن أين لك الحق، حتى فى أن توجد لزمن قصير؟. ومن ثم، يقولون: إن الناس تستطيع أن تعيش بلا سعادة، وإن الموجودات البشرية النبيلة شعرت بهذه الحالة، ولم تتمكن من أن تصبح نبيلة الا بتعلم درس نكران الذات، تلك الدرس الذى، عندما يُتْقَن ويتَّبع، يصبح البداية فى جميع الفضائل وشرطها الأساسى.

وأول هذه الاعتراضات يجتث جذور المسألة لو كان لها جذور، لأنه إذا لم تكن السعادة من نصيب الموجودات الإنسانية، فلا يمكن أن يقال: إن بلوغها هو غاية الأخلاق أو أى سلوك عاقل. ولكن حتى فى هذه الحالة، فلا يزال هناك شئ يمكن أن يقال دفاعا عن نظرية المنفعة، مادامت المنفعة لا تشمل فحسب السعى وراء السعادة، بل ايضا منع الشقاء أو تخفيف الألم. فإن كان الهدف الأول وهما، فسوف تكون الحاجة إلى الهدف الآخر أعظم وأكثر ضرورة. طالما أن الجنس البشرى يعتقد أنه من الملائم له أن يعيش، على اقل تقدير، وأن يتجنب الالتجاء إلى عملية الانتحار المتزامنة التى ينصحنا بها نوفاليس Novalis فى ظروف معينة، لكن عندما نؤكد على نحو قاطع أنه من المستحيل للحياة الانسانية أن تكون سعيدة، فإن هذا التأكيد سيكون على الأقل مبالغاً فيه، ان لم يكن نوعاً من المراوغة الكلامية. أما اذا كان المعنى المقصود بالسعادة هو إثارة للذة مستمرة وشديدة، فإنه من الواضح أن تحقيق هذه الغاية مستحيل. إذ أن حالة اللذة القصوى لاتدوم سوى لحظات، أو فى بعض الأحيان لعدة ساعات أو ايام وبصورة متقطعة. إن البريق اللامع للمتعة هو الذى

يشجع أحيانا، وليس لهيبها الثابت والدائم غير أن الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن السعادة ليست هدف الحياة، وأولئك الذين انتقدوهم بطريقة ساخرة كانوا على وعى كامل بهذه الحقيقة، وهى أن السعادة التى قصدوها ليست حياة الطرب بل هى لحظات فى وجود مركب من لحظات قليلة من الألم العابر، مع عدد مختلف من اللذات، مع أغلبية أكيدة من اللذات النشطة الإيجابية التى تسود، وتعلو اللذات السلبية، - وواضعين نصب أعينهم الكل كأساس بدون أن نتوقع من الحياة أكثر من مقدرتنا على العطاء. وتبدو الحياة المنظمة على هذا النحو - عند أولئك الذين أسعدهم الحظ فنالوها - جديرة بأن يطلق عليها لفظ السعادة. ومثل هذا الضرب من الوجود أصبح الآن من نصيب العديد من الناس طوال الجزء الأول من حياتهم. إن الثقافة البائسة الحالية، والتنظيمات الاجتماعية البائسة، هى العائق الحقيقى الوحيد لحصول جميع الناس تقريباً على مثل هذه السعادة.

ربما تشكك المعترضون فيما إذا كان للموجودات البشرية - إذا تعلمت أن تجعل من السعادة غاية للحياة - أن ترضى بحصة ضئيلة أو متواضعة منها. ولكن اعداداً هائلةً من البشر رضت بقدرٍ أقلّ من ذلك بكثير. ويبدو أن المقومات الرئيسية للحياة الراضية القانعة اثنان، والغالب أن أى واحد منهما فى ذاته كاف ومقنع فى تحقيق الغاية أما هذان المقومان فهما: السكينة، والاثارة. فالعديد من الناس يعتقدون أنهم فى حالة الهدوء والسكينة يستطيعون أن يكتفوا بمقدار ضئيل من اللذة - كما أن العديد من الناس يجدون أنهم - مع قدر كبير من **الاثارة** - يستطيعون أن يتقلبوا كمية كبيرة من الألم، ولاشك أنه لا توجد استحالة جوهرية فى تمكين حتى عامة الناس من الجمع بينهما، لأن الاثنين بعيدان عن التضارب والتعارض أحدهما مع الآخر، حتى إننا نستطيع أن نقرر أنهما فى تحالف طبيعى حيث إن الإطالة فى أحدهما تعنى تهيئة الجو، أو اثارة للرغبة فى الآخر. غير أن أولئك الذين أصبح الكسل عندهم رذيلةً، هم وحدهم الذين لا يرغبون فى **الاثارة** بعد فترة من الهدوء والسكينة، وأولئك الذين أصبحت الاثارة عندهم مرضاهم وحدهم الذين يشعرون أن الهدوء أو السكينة الذى يتبع **الاثارة** ممل وتافه، بدلاً من أن يكون ممتعا بنسبة

مضادة للاثارة التى سبقته. عندما لايجد المحظوظون من الناس فى حياتهم المادية متعة كافية الى حدٍ مقبول تجعل حياتهم ذات قيمة بالنسبة لهم، فإن السبب بصفة عامة هو أنهم لا يهتمون بأحدٍ سوى أنفسهم. فهولاء الذين يفتقرون إلى المحبة الاجتماعية والشخصية هم الذين يعانون من تقلص كبير فى مسرات الحياة. وعلى أى حال، فإن قيمة هذه المسرات تتضاءل عندما يقترب الوقت ويحين الأوان، وتنقضى جميع الاهتمامات الأنانية بالموت، بينما أولئك الذين يتركون وراءهم أشياء ذات شعور شخصى، وخاصة أولئك الذين نمّوا وهذّبوا شعوراً بالآخرين مع الاهتمام بالمصالح البشرية الجماعية، يحتفظون باهتمام حى بالحياة عشية الموت شبيه بذلك الشعور الحى الذى ساد حياتهم فى عنفوان الشباب والصحة. إن السبب الرئيسى الذى يجعل الحياة تعيسةً بالإضافة إلى الأنانية، هو الافتقار إلى الثقافة العقلية، فالعقل المثقف ـ ولا اعنى به عقل الفيلسوف، ولكن أى عقل شرب من ينابيع المعرفة وتعلم، إلى درجة مقبولة ممارسةَ ملكاته ـ العقل المثقف يجد ينابيع لاتنضب كمصادر للاهتمام فى كل ما يحيط به: فى وقائع الطبيعة، ومنجزات الفن، وخيالات الشعر، وأحداث التاريخ، وطرق البشر فى الماضى والحاضر، وآمالهم فى المستقبل. والواقع أن المرء يمكن أن يفقد اهتمامه بجميع هذه الأشياء فلا يكترث لها، دون أن يستنفذ جزءاً من الف منها. ويحدث ذلك عندما لا يتلقى منذ البداية اهتماماً أخلاقيا أو إنسانيا بهذه الأمور وأن يبحث فيها عما يشبع فضوله.

والآن لايوجد فى طبيعة الأشياء أى سبب على الإطلاق، يمنع منح كل انسان يوجد فى بلد متحضر قدرا من الثقافة العقلية تكفى لأن تولّد فيه اهتماماً عقلياً للتأمل فى هذه الموضوعات. كما أنه يكاد الا يوجد أى مبرر مماثل لأن يكون الموجود البشرى أنانياً ذاتياً، منفرداً بذاته، مفتقراً لأى شعور أو اهتمام سوى تلك المشاعر الكامنة فى فرديته التعسة. هناك شئ أسمى من هذه الأنانية عام بين الناس بما فيه الكفاية حتى الآن، وهو يضفى أهميةً وافرة على العناصر التى يعتمد عليها الجنس البشرى، فالعواطف الشخصية الأصلية، والاهتمام المخلص بالمصالح العام ممكنة، ولو بدرجات متفاوته، لكل موجود بشرى تربى تربية سليمة. إنّ كل فرد يملك

كمية معتدلة من المتطلبات العقلية والأخلاقية فى عالم ملئ بالاهتمامات والمتع وإمكانات الاصلاح والتقدم يستطيع بواسطتها تكوين وجود مرغوب فيه للغاية. وما لم يحرم شخص كهذا، بسبب قوانين سيئة او لخضوعه لارادة الآخرين ـ من الحرية فى استعمال مصادر السعادة الموجودة فى متناول يده، فإنه لن يفشل فى الوصول إلى هذا الوجود المرغوب فيه جداً، إذا أفلت من شرور الحياة المؤكدة، أعنى من مصادر العذاب الجسمية والعقلية العظيمة ـ كالفقر والمرض والقسوة والتفاهة، واللاجدوى، وضياع الاشياء المحبوبة قبل اوانها. وهكذا تصبح المشكلة الرئيسية هى النضال ضد هذه الكوارث، حيث لا يكون النجاة منها تماما إلا بحظ سعيد نادر الوقوع كما هو الحال الآن، حيث لا يمكن تجنبها بل كثيراً مالا يكون من الممكن التخفيف منها لأى درجة ملموسة. ومع ذلك فلا يستطيع أحد ذو رأى يستحق الاعتبار ولو للحظة، أن يشك فى أن معظم الشرور المؤكد وجودها فى العالم يمكن إزالتها، وأنه سوف يمكن إذا استمر تحسن الأمور الإنسانية، جعلها فى أضيق الحدود، إذ يمكن إزالة الفقر الذى ينطوى فى أى معنى من معانية على العذاب بواسطة حكمة المجتمع مضافا اليها الحس الجيد للأفراد وحسن تدبيرهم كما أنه بالامكان تذليل أشد الأعداء ضراوةً وهو المرض، اذ يمكن تقليص أبعاده بصورة دائمة بواسطة التربية الدينية والأخلاقية والسيطرة على المؤثرات المؤنية، فى حين لن تقدم العلم يحمل بين طياته وعدا للمستقبل بانتصارات مباشرة اكبر على هذا العدو اللدود. كل تقدم فى هذا الاتجاه لا يحررنا فقط من بعض الظروف التى تقصر من اعمارنا ولكن، الذى يهمنا اكثر من ذلك، انه يخلّصنا مما يقيد سعادتنا. واما بخصوص الحظ، والألوان الأخرى من الامل المرتبطة بظروف العالم، فإن هذه تنجم بصورة رئيسية عن طيش أحمق أو بسبب رغبات عشوائية، أو مؤسسات اجتماعية سيئة ناقصة. وباختصار: يمكن التغلب على جميع المصادر الكبرى للعذاب الانسانى، الى درجة كبيرة، أو التغلب تماما على كثير منها، بالجهد البشرى والرعاية الانسانية. وعلى الرغم من أن زوال هذه المصادر بطيئ على نحو محزن، فإن أجيالاً متعاقبة طويلة سوف تنقضى قبل التغلب عليها تماماً. او ربما ساد هذا

الوضع فى العالم إذا افتقرنا إلى الإرادة والمعرفة اللتان تمكنان من إزالتها. ومع ذلك، فان كل عقل لديه من الذكاء والقوة القدر الكافى الذى يمكنه من أن يتحمل جزءاً من هذا العبء، مهما يكن ضئيلاً وتافهاً، فيما يبذل من جهود فإنه سوف يجد متعة فى هذه المعركة نفسها. وسوف يرفض أن يتخلى عنها لقاء أية رشوة فى صورة الانغماس الأنانية.

ويقودنا ذلك كله إلى التقدير الحقيقى لما قاله المعترضون فيما يتعلق بإمكانية الاستغناء عن السعادة والإلزام. ولاشك أنه من الممكن أن نستغنى عن السعادة وهذا ما يفعله تسعة أعشار الجنس البشرى طواعيةً، حتى فى تلك الأجزاء فى عالمنا المعاصر التى هى ابعد ما تكون عن الهمجية. وكثيراً ما يتخلى البطل أو الشهيد عن السعادة من أجل شئ يعتقد أنه اكثر قيمة من سعادته الفردية. لكن ماذا عساه أن يكون هذا الشئ إن لم يكن سعادة الآخرين أو بعض متطلبات سعادتهم؟ إنه شئ نبيل أن يتنازل المرء عن سعادته برمتها أو عن بعض فرصها. ولكن، مع ذلك يجب أن تكون هذه التضحية الذاتيه لغاية معينة، فهى ليست غاية فى ذاتها. فإن قيل لنا: إن هذه التضحية ليست غايتها السعادة، بل الفضيلة، التى هى افضل من السعادة، فسوف أعود لأسأل، هل بإمكان البطل أو الشهيد أن يقوم بتضحيته، إذا لم يعتقد أنها ستعفى الآخرين من تضحيات مماثلة؟ هل بإمكانه أن يقوم بهذا الفعل إذا اعتقد أن نبذة لسعادته الشخصية سوف لا يجلب ثمأرا إلى زملائه فى الإنسانية بل يجعل نصيبهم مثل نصيبه، ويضعهم ايضاً فى مأزق الأشخاص الذين ينبذون السعادة؟ يجب منح ألقاب الشرف لاولئك الذين يستطيعون أن ينكروا لانفسهم متعة الحياة الشخصية عندما يسهم مثل هذا الإنكار للذات بحق، فى زيادة كمية السعادة فى العالم، إلا أن المرء الذى يقوم بهذا الفعل، أو يدّعى القيام به، لأية غاية أخرى، فإنه لا يستحق الإعجاب اكثر من ذلك الناسك الذى يعيش فى محرابه فوق قمة الجبل. قد يكون دليلا يلهم الناس بما يمكن أن يفعلوا، لكنه بالقطع ليس مثالاً لما ينبغى عليهم أن يفعلوا.

على الرغم من أنه فى حالة العالم التى ينقصها التنظيم فحسب، يمكن للمرء أن

يخدم سعادة الآخرين بتضحيته المطلقة بسعادته، فمع ذلك طالما بقى العالم فى تلك الحال غير الكاملة، فلابد لى من أن أعترف تماما «أن الاستعداد لتضحية كهذه هو أسمى فضيلة توجد عند الإنسان. وسوف أضيف أنه فى هذه الحالة للعالم، بغض النظر عن الطابع المفارق لهذا القول، فإن القدرة الواعية للاستغناء عن السعادة يعطى أفضل أمل ممكن لتحقيق سعادة كهذه، إذ لا شئ يرفع الإنسان فوق ظروف الحياة سوى ذلك الوعى الذى يجعله يشعر، أن عليه أن يترك القدر والحظ يفعلان أسوأ ما بوسعهما، فليس لديهما القدرة لإخضاعه. وهذا الادراك يحرره فورا من القلق المتزايد بخصوص مساوئ الحياة ويمكنه، كبقية الرواقيين فى أسوأ أيام الامبراطورية الرومانية، من بلوغ حالة من الهدوء النفسى أو السكينة النفسية، ومن الحصول على مصادر الإشباع المتاحة امامه دون أن يشغل نفسه بمدى دوامها بأكثر مما شغل نفسه بنهايتها المحتومة. وعلى أصحاب مذهب المنفعة، فى الوقت الحاضر أن يطالبوا دائما بأخلاقية التكريس الذاتى، فهى مشروعة بقدر ما كانت مشروعة عند الفيلسوف الرواقى أو الفيلسوف المتعالى Transcendentalist. إنّ أخلاق المنفعة تعترف إنّه يوجد لدى الموجودات الإنسانية المقدرة على التضحية بأعظم خيراتهم من أجل خير الآخرين. وهى لا ترفض سوى القول بأن التضحية خير فى ذتها. لأنها تعتبر التضحية التى لا تزيد، أو لا تعمل على زيادة، مجموع السعادة تضحية ضائعة بلا فائدة. وإنكار الذات الوحيد الذى تستحسنه هو أن يكرس الإنسان نفسه لسعادة الآخرين أو لبعض وسائل السعادة، أعنى: إما سعادة الإنسانية جمعاء، أو سعادة الأفراد ضمن الحدود التى تفرضها اهتمامات الانسانية جمعاء.

يجب أن اكرر مرة أخرى أن الشئ الذى نادرا ما يعترف به خصوم نظرية المنفعة الا وهو: أن السعادة التى تشكل المعيار النفعى للسلوك الصائب ليس سعادة الفرد الخاصة، بل سعادة جميع الذين يتأثرون بالفعل. وتتطلب منه نظرية المنفعة العامة، فيما بين سعادته هو وسعادة الآخرين، ان يكون نزيهاً على نحوٍ صارم كالمشاهد النزية والخير. ونحن نقرأ فى القاعدة الذهبية ليسوع الناصرى الروح الكاملة لأخلاق المنفعة: «افعل كما تريد أن يفعل بك الناس، وأحب جارك كنفسك». فذلك هو

المثل الأعلى الكامل لأخلاق المنفعة، وتفترض نظرية المنفعة كوسيلة للوصول إلى أقرب قدر ممكن من هذا المثال مايلى: أولاً: يجب على القوانين والتنظيمات الاجتماعية أن تضع سعادة (أو اذا تكلمنا عمليا يمكن تسميتها) مصلحة، كل فرد إلى أقرب حد ممكن على حد سواء مع مصلحة الجميع، وثانيا: يجب على الثقافة والرأى العام، اللذان لهما سلطة واسعة فوق الشخصية الإنسانية، استعمال هذه السلطة لإنشاء علاقة متينة فى عقل كل فرد بين سعادته الخاصة، وسعادة الجميع، خاصة بين سعادته الخاصة، وممارسة أنماط السلوك، - السلبية والايجابية، - التى يفرضها احترام السعادة الشاملة، وليس ذلك حتى لا يتمكن فحسب من أن يتصور إمكانية سعادته بصورة مضادة للصالح العام، ولكن أيضا لإمكانية وجود دفعة مباشرة لزيادة الصالح العام فى كل بواعث السلوك المعتاد للفرد، وحتى تتمكن المشاعر المرتبطة بهذا السلوك من أن تحتل مكاناً مرموقاً فى الوجود الحساس لكل موجود بشرى. أما اذا تصور الطاعنون فى أخلاق المنفعة فى أذهانهم صورتها الحقيقة هذه، فاننى لا أدرى ما هى حسنات النظريات الأخرى التى لاتوجد فى نظرية المنفعة العامة. وما هى التطورات فى الطبيعة الإنسانية الاكثر جمالاً وسمواً التى يمكن أن نفترض وجودها فى أى مذهبٍ أخلاقىّ آخر؟ أو ما هى ينابيع الفعل، التى لايستطيع الرجل النفعىّ الحصول عليها، والتى تعتمد عليها مذاهب كهذه تريد أن تجعل أوامرها فعّالة؟

لا يمكن اتهام المعارضين لنظرية المنفعة أنهم يصورونها دائماً على نحو غير لائق، بل على العكس فبين هؤلاء مَنْ يعتنق فكرةً شبه عادلة عن طبيعتها المجردة، ويجد فى بعض الأحيان الخطأ فى المعيار الذى أخذت به لأنه أعلى جدا من مستوى البشر. ويرى البعض الآخر أنّ نظرية المنفعة قاسية جداً عندما تطلب من جميع الناس أن يسلكوا دائماً بواعز من نشر مصلحة المجتمع العامة. لكن ذلك ليس سوى فهم لمعنى المعيار الاخلاقى، نفسه كما أنه يخلط بين قاعدة الفعل والدافع إليه. إنّ مِن شأن الأخلاق أن تعلمنا واجباتنا، أو بأى معيار يمكن أن نعرفها؟ ولكن ليس هناك مذهب أخلاقىّ يشترط أن يكون الدافع الوحيد لجميع افعالنا هو الشعور بالواجب،

على العكس، تسعة وتسعون بالمائة من جميع افعالنا تتم بدوافع أخرى، وهى تتم على الوجه الصحيح، مالم تشجبها قاعدة الواجب. ونحن نظلم مبدأ المنفعة ظلماً فادحاً، عندما نجعل من هذا الفهم السيئ الأساس فى نقد المبدأ، لأن الاخلاقيين تجاوزوا معظم الآخرين بتأكيدهم أنه ليس ثمة علاقة بين الدافع وقيمة الفاعل. إنّ الذى ينقذ موجوداً بشرياً من الغرق يفعل ما هو صواب أخلاقيا، سواء كان دافعه الواجب أو الأمل فى تلقى أجراً على جهوده. ومن يخون صديقاً يخلص له يقترف جريمة حتى ولو كانت غايته خدمة صديق أخر، مدين له بالتزامات أعظم. ولكنا عندما نتكلم عن أفعال صدرت عن الشعور بالواجب فحسب بوصفها طاعة للمبدأ: فإننا نسيئ فهم نمط التفكير النفعىّ، ونظن أنه يتضمن أن على الناس أن يضعوا نصب أعينهم شمولية العالم، أو المجتمع بصورة عامة. إنّ الغالبية العظمى من الأفعال الحسنة ليست غايتها منفعة العالم، بل منفعة أفراد يتألف منهم خير العالم، وليس من الضرورى أن تتجاوز أفكار الإنسان الفاضل الاشخاص الجزئيين المعنيين بسلوكه، اللهم إلا بمقدار ما يكون ضروريا ليؤكد لنفسه أنه فى إعانته لا ينتهك لوناً من الحقوق أعنى التوقعات الشرعية والمشروعة لكل فرد أخر. وترى أخلاق المنفعة، أن مضاعفة السعادة هى غاية الفضيلة: فالظروف التى يوجد فيها أى شخص (ماعدا واحد فى الألف) تجعله يستطيع أن يفعل ذلك على نطاق واسع. وبعبارة أخرى أن يكون المرء محسناً مرموقا فذلك أمر استثنائى بكل تأكيد، إنه لا يطلب منه فى مثل هذه الظروف سوى أن يأخذ المصلحة العامة بعين الاعتبار، وفى كل حالة أخرى، تكون المصلحة الشخصية - مصلحة وسعادة بعض الاشخاص - هى كل ما عليه أن يرعاه. إن أولئك الذين يمتد تأثير أفعالهم إلى المجتمع بصفة عامة هم وحدهم الذين يحتاجون لأن يهتموا عادة بموضوع كبير كهذا. وفى حالات الامتناع عن الفعل أى عن الأشياء التى متنع عنها الناس لاعتبارات أخلاقية، رغم أن النتائج قد تكون نافعة فى حالات معُينة - فانه لا يليق بفاعل Agent عاقل الايكون واعياً بصورة قصدية بأن الفعل ينتسب الى ذلك النوع الذى إذا قام به كان مؤذيا، وان هذا هو مصدر الالزام فى الامتناع عنه. وكمية الاحترام الكامنة فى هذا الإدراك لاتفوق ما هو مطلوب فى كل نظام أخلاقى، لأن جميع هذه الانظمة تفرض الامتناع عن جميع ما هو ضار بالمجتمع.

وتكشف هذه الاعتبارات نفسها عن لوم أخر يوّجه الى مبدأ المنفعة وهو لوم يرتكز على سوء فهم أقدح لغاية المعيار الاخلاقى، ولمعنى كلمتى: صواب Right وخطأ Wrong ، فالمعارضون كثيراً ما يؤكدون أن نظرية المنفعة تجعل الناس باردين وبلا تعاطف، وأنها تجّمد مشاعرهم الاخلاقية نحو الأفراد، وأنها تجعلهم لا يأخذون بعين الاعتبار سوى نتائج الأفعال الصعبة والجافة، دون أن يضعوا فى اعتبارهم أثناء تقييمهم الأخلاقى الصفات التى تنبثق منها تلك الأفعال. وما يقصدونه بتأكيدهم هذا هو انهم لايسمحوا لحكمهم بخصوص صواب الافعال وخطئها أن يتأثر برأيهم فى صفات الفرد الذى يقوم بالفعل، غير أن ذلك ليس شكوى ضد نظرية المعرفة بقدر ما هو شكوى ضد اعتناق أى معيار أخلاقى على الأطلاق، لانك لن تجد، يقيناً، معياراً أخلاقياً معروفاً يحكم على فعل بأنه صواب أو خطأ؛ لأن الفعل قام به إنسان خيّر أو شرير، أو لأنه قام به إنسان شجاع أو جبان، أنانى أو محب للغير، أو العكس. لكن ليس لهذه الاعتبارات علاقة فى تقدير الأفعال، بل بتقدير الأشخاص، ولايوجد أى شئ فى نظرية المنفعة يتنافس مع الواقعة التى تقول: أن هناك أشياء أخرى تهمنا فى الناس بالإضافة إلى صواب وخطأ افعالهم. فالواقع أن الرواقيين، باستعمالهم الخاطئ للمفارقة التى كانت جزءا من نظامهم، والتى بواسطتها جاهدوا لأن يرفعوا أنفسهم فوق أى اهتمام بأى شئ أخر ماعدا الفضيلة، كانوا مولعين بالقول بأن من يملك تلك (الفضيلة) فهو يملك كل شئ أخر، وأنه هو، وهو وحده، الغنى والجميل والملك. ولا أحد من أنصار مذهب المنفعة قد ادعى أنه يصف مثل هذا الإنسان الفاضل. لقد كان النفعيون على وعى أنه توجد صفات أخرى مرغوب فيها، بالاضافة إلى الفضيلة، وهم على استعداد تام لان يعترفوا بقيمتها الكاملة. وهم أيضا على علم بأن الفعل الفاضل لا يشير بحكم الضرورة إلى شخصية أخلاقية وأنّ الأفعال الجديرة باللوم كثيراً ما تنشأ من صفات تستحق المديح. وعندما يكون هذا واضحا فى أنه حالة فإنه يعدل من تقديرهم بكل تأكيد لا للفعل، بل للفاعل. ومع ذلك، فأنا أسلم أن أفضل برهان، حسب رأيهم، على المدى الطويل، للشخصية الخيّرة هو الأفعال الخيّرة. لكنى أرفض بحسم اعتبار أية حالة نفسية خيراً عندما يؤدى الميل

السائد لهذه الحالة إلى سلوك سيئ. وهذا يحد من شعبيتهم عند كثير من الناس، ولكن عليهم أن يشاركوا فى هذه اللاشعبية مع كل من يقر بالفرق بين الصواب والخطأ بصورة جديدة، وإنْ كان من الضرورى للرجل النفعى صاحب الضمير الحى أن يشعر بالحاجة لأن يتصدى لهذا اللوم.

وإذا لم يقصد بالاعتراض سوى أن العديد من أصحاب المنفعة ينظرون إلى أخلاقية الأفعال، على أنها تقاس بمقياس المنفعة، بمعنى ضيّق جداً، وبدون تشديد كافٍ على النواحى الجميلة الأخرى للشخصية التى تساهم فى جعل الكائن الإنسانى محبوباً ورائعاً، فإن هذا يمكن التسليم به. إذ يقترف النفعيون هذا الخطأ لاسيما الذين صقلوا مشاعرهم الأخلاقية دون أن يصقلوا إدراكاتهم التعاطفية والفنية، كما يقترفه كذلك جميع الأخلاقيين الآخرين، ويمكن التسامح فيه كذلك بالنسبة للنفعيين سواء بسواء، أى، إذا كان لابد أن يكون هناك خطأ ما، فمن الأفضل أن يكون فى ذلك الجانب. والواقع أنه يمكننا أن نثبت أنه يوجد عند أصحاب المنفعة كما يوجد عند أنصار المذاهب الأخرى كل ما يمكن تصوره من درجات الصلابة والمرونة فى تطبيق مقياسهم: فالبعض متزمت على نحو بيوريتانى Puritanically فى حين أن الآخرين متساهلون إلى أقصى حد يرغب فيه الفاعل الخاطئ أو الرجل العاطفى Sentimentalist. ولكن من الأرجح، بصفة عامة ألا تكون النظرية التى تناهض مصلحة البشر فى قمع ومنع السلوك الذى يخالف القانون الأخلاقى، أقل فعالية فى تحديد جزاءات الآراء ضد هذه الانتهاكات. لكن يظهر سؤال هو: ما معنى انتهاك القانون الأخلاقى؟ وهو سؤال يختلف فى معناه على الأرجح تبعاً لأولئك الذين يسلمون بمبادئ أخلاقية مختلفة. ولكن لم تكن نظرية المنفعة أول من قدم إلى العالم الاختلاف فى الرأى حول المشكلات الأخلاقية، فى حين أن هذه النظرية تقدم، بصعوبة فى بعض الأحيان، ولكنها تقدم دائماً ـ نمطاً ملموساً ومعقولاً للحكم فى هذه الاختلافات.

وليس من نافلة القول أن نذكر مجموعة قليلة من ألوان سوء الفهم الأخرى الشائعة عن أخلاق المنفعة، حتى تلك الألوان الواضحة والصارخة، والتى يمكن لأى

إنسان نكى ومحايد ان يقع فيها. لأن الأشخاص، حتى أولئك الذين يتميزون بمواهب عقلية، لايحاولون بصورة جدية فهم مغزى أى رأى تمكنوا من رفضه مسبقاً، والناس، ـ فى العادة، لا تعى إلا قليلاً هذا الجهل الارادى بوصفه عيباً، لدرجة أن المرء يجد دائماً أكثر الوان سوء الفهم للمبادئ الأخلاقية فى الكتابات المدروسة لأشخاص لديهم ادعاءات عظيمة بمبادئهم العالية وفلسفتهم. كثيراً ما نسمعهم يندىون بأن نظريه المنفعة نظريه إلحادية. إذا كان هناك ثمة ضرورة لأن نقول شيئاً ضد هذا الافتراض المحض، فإننا نستطيع أن نقول أن المشكلة تعتمد على الفكرة التى شكلناها عن الطابع الأخلاقى لله. إذا كان الإيمان صادقاً فى ان الله يرغب، قبل كل شئ، فى سعادة مخلوقاته. وان هذا هو غرضه من خلقهم، فإن نظرية المنفعة لاتكون فى هذه الحالة نظرية غير إلحادية فحسب بل نظ ربة دينية على نحو عميق أكثر من أية نظرية أخرى. وإذا كان المقصود أن نظرية المنفعة العامة لاتعترف بإرادة الله المعلنة بوصفها قانونا أخلاقياً أسمى، فإننى أجيب أن الفيلسوف النفعى الذى يعتقد فى كمال الله، وخيره، وحكمته، يؤمن كذلك بالضرورة أنه أيا ما كان ما يراه الله مناسبا فى موضوع الاخلاق، لابد أن يحقق متطلبات المنفعة إلى أقصى درجة. ولقد رأى آخرون، بالإضافه إلى النفعيين، أن الوحى المسيحى كان يستهدف اثارة قلوب البشر وعقولهم، وهو يصلح لذلك ـ بأن يغرس فيهم الروح التى تمكنهم من أن يكتشفوا لأنفسهم ما هو صواب، ويحثهم أن يفعلوه عندما يجدوه بدلاً من أن يخبرهم عما هو فى الواقع ـ اللهم إلا بصورة عامة جداً، ـ وإننا بحاجة إلى نظرية فى الأخلاق، مفصله على نحو دقيق، تفسر لنا ارادة الله. وليس من الضرورى، لكى نعرف ما إذا كان هذا الرأى صواباً أم خطأ، أن نبحثه الآن، لأن أية مساعدة يمكن أن يسهم بها الدين الطبيعى أو السماوى، فى موضوع الأخلاق هى مسالة مفتوحة للنقاش أمام الفيلسوف الأخلاقى النفعى، كما أنها كذلك أمام أى فيلسوف آخر. إذ فى استطاعته أن يستخدمها بوصفها شهادة من الله لبيان فوائد أى سلوك أو أضراره، كما يحق للآخرين أيضا أن يستخدموها فى الإشارة إلى القانون المتعالى الذى لا يرتبط بالمنفعة أو السعادة بأية علاقة.

كثيراً ما يقال أيضا: إن المنفعة، باختصار مبدأ لا أخلاقى لمجرد اتخاذها اسم النفع Expendiency، مستفيدين من الاستعمال الشعبى لتلك الكلمة ومقارنتها مع كلمة «المبدأ». غير أن لفظ النفعى Expedien، بالمعنى الذى نقارنه فيه مع لفظ «الحق» Right، بصفه عامة، تعنى ما هو وسيلة لمنفعة الفاعل الشخصى نفسه، كما هى الحال مثلا، عندما يضحى الوزير بمصالح بلده ليحافظ على نفسه ومكانته، والكلمة عندما تعنى شيئا أفضل من ذلك فإنها تعنى ماهو وسيلة لتحقيق غرض مباشر، أو غاية مؤقته عابرة، وكأنها تنتهك قاعدة يؤدى تطبيقها إلى شئ نافع بدرجة أعلى بكثير. ولكن النفعى بهذا المعنى، بدلاً من أن يكون مرادفا لما هو مفيد useful فإنه لوناً من الأذى والضرر. فكثيراً ما يكون الكذب مفيداً، إذا كان الهدف أن اتجنب موقفاً محرجاً بسرعة أو أن أحصل على شئ مباشر ونافع لنفسى أو للآخرين. ولكن، بمقدار ما تكون تنمية الشعور الحساس فى أنفسنا نحو موضوع الصدق هو واحد من أنفع الأشياء الذى تخدم سلوكنا؛ فإن أضعاف هذا الشعور يُعد من أشد الأمور ضرراً، وبمقدار ما يعمل أى انحراف عن الحقيقة - حتى ولو كان غير مقصود - على إضعاف الثقة بالحكم الإنسانى، الذى يمثل الدعامة الرئيسية للصالح العام للمجتمع الحاضر برمته، يؤدى الافتقار إليه - أكثر من أىّ شئ آخر - إلى ما يمكن تسميته بتخلف الحضارة، والفضيلة، وكل شئ ضرورى إلى أبعد حد تعتمد عليه السعادة الإنسانية، ومعنى ذلك أننا نشعر أن أنتهاك قاعدة متعالية كهذه، لفائدة عاجلة، ليس عملا مفيداً، وأن مَنْ يعمل على حرمان الانسانية من الخير، بقصد إفادة نفسه أو افادة إنسان آخر - ويبتليها بالشر بسبب أنهم يثقون فيه بدرجة كبيرة أو قليلة - مثل هذا الشخص يلعب دوراً لا يقوم به الا الد أعدائهم. ومع ذلك، فان هذه القاعدة، لكونها مقدسة يعترف بها جميع الأخلاقيين، فانها تسمح ببعض الاستثناءات، وفى مقدمتها عدم الكشف عن وقائع معينة (مثل: معلومات عن إنسان شرير، أو أخبار سيئة عن شخص مريض بدرجة خطيرة) يمكن أن تنقذ فرداً ما (وخاصة فردا آخر غير الشخص ذاته) من شر عظيم لا يستحقه. وعندما لا يكون من الممكن الامتناع عن هذه المعلومات إلاّ عن طريق

الإنكار فحسب. ولكن حتى لا يتجاوز هذا الاستثناء الضرورة، ويكون له أقل تأثير فى إضعاف الثقة بفضيلة الصدق، فإنه ينبغى أن يكون معروفاً، بل أن تعرف حدوده ان كان ذلك ممكناً. واذا كان مبدأ المنفعة يصلح لأى شئ، فإنه ينبغى أن يصلح فى تقدير هذه المنافع المتضارية بعضها مع بعض، وتحديد المنطقة التى تسود فيها هذه المنفعة أو تلك.

ومن ناحية أخرى فكثيراً ما يجد المدافعون عن المنفعة أنفسهم مضطرين للرد على اعتراضات مثل القول بأنه لا وقت هناك، قبل الفعل، لحساب وتقدير نتائج أى لون من السلوك على السعادة العامة. غير أن ذلك يوازى تماما قول القائل: إنه من المستحيل إرشاد سلوكنا حسب تعاليم المسيحية لأنه لا وقت هناك، فى كل مناسبة تتطلب منا فعل شئ ـ لا وقت هنك لقراءة العهد القديم والعهد، الجديد، مجتمعين، والرد على هذا الاعتراض هو: نعم، هناك وقت كاف، وأعنى به، الدوام الماضى الشامل للجنس البشرى. لقد كانت البشرية تتعلم طيلة كل ذلك الوقت عن طريق التجربة ميول الأفعال واتجاهاتها التى تعتمد عليها كل حكمة، وتدبر، كما تتعلم أيضا أخلاقيات الحياة. والناس تتحدث كما لو كانت بداية مجرى هذه التجربة قد توقفت، وكأن اللحظة التى يشعر فيها الإنسان بغواية السطو على ممتلكات إنسان أخر، والاعتداء على حياته، هى نفسها اللحظة التى ينبغى عليه فيها أن يدرس، ولأول مرة، ما إذا كانت الجريمة أو السرقة مؤذية لسعادة الإنسان. ومع ذلك فإننى لا أعتقد بأنه سيجد السؤال مربكا كثيراً، ومهما يكن من أمر فقد حسم الموقف الآن وأصبحت أمامه اجابة. وإنه لزعم غريب حقاً لو أن البشرية وافقت على الأخذ بالمنفعة كمعيار للأخلاق دون أن تتفق على تحديد ما هو نافع، ودون اتخاذ الخطوات اللازمة لتعليم أفكارها عن هذا الموضوع للشباب، والتأكد من أن لهذه الافكار سلطة القانون والرأى العام. إنه لمن السهل أن نبرهن على صعوبة تطبيق أى مقياس أخلاقى، وأن نقول إنه هذا المقياس جزء من حماقة عامة. غير أن البشرية لابد أن تكون قد وصلت، بناء على أى فرض أخر غير الافتراض السابق، إلى معتقدات ايجابية حول نتائج بعض الأفعال على سعادتهم، والمعتقدات التى وصلت إليها هى قواعد الاخلاق

للجمهور - وأيضا للفيلسوف - إلى أن تنجح فى اكتشاف قواعد أفضل. وفى استطاعة الفلاسفة أن يفعلوا ذلك بسهولة، حتى الآن، فى عدة موضوعات، وأنا أعترف، أو بالأحرى اعتقد جديا بأن مدّونة الأخلاق ليست على الإطلاق حقا الهيأ. وانه مازال على الإنسانية أن تتعلم الكثير عن تأثير الافعال على السعادة العامة. واللوازم corrollaries الطبيعية لمبدأ المنفعة، - كما هى الحال فى تعلُّم كل فن عملى - قابلة لإصلاح لا حدّ له، واذا ما تقدم العقل البشرى، فإنه التحسن يستمر بصورة متواصلة. ولكنا عندما نعتبر قواعد الأخلاق قابلة للتحسن، فان ذلك شيء، وعندما نتغاضى تماماً عن التعميمات المتوسطة ونحاول قياس كل فعلٍ فرديّ مباشر بناء على المبدأ الأول - ذلك شئ أخر. فالفكرة التى تقول بأن المبدأ الأول يتعارض مع الاعتراف بمبادئ ثانوية فكرة غريبة حقاً. لأن إخبار مسافر ما عن مكان يقصدة لا يعنى منع استعمال علامات أرضية أو إشارات اتجاه على الطريق. والقضية هى أن السعادة غاية، وغرض الأخلاق لا يعنى انه لا يجوز إنشاء طريق لهذا الهدف، أو انه لا يمكن نُصح الاشخاص الذاهبين إلى هناك بأخذ اتجاه معين بدلاً من اتجاه أخر. إن على الناس أن يكفوا عن الكلام الفارغ حول هذا الموضوع عندما لا يرغبون فى التحدث أو الاصغاء الى قضايا ذات اهتمام عملى. ولا أحد يجادل فى أن فن الملاحة ليس مؤسساً على علم الفلك، لأن البّحارة لا يكترثون بحساب التقويم البحرى، ولأنهم موجودات عاقلة، بعد أن يهيئوا جميع حساباتهم، وجميع الموجودات العاقلة تطوف بحر الحياة، وهم متأكدون من الاسئلة العامة حول الصواب والخطأ، بالإضافة الى العديد من الأسئلة الأخرى التى تتعلق بالحكمة والحماقة. ويمكننا أنْ نفترض أنهم سيفعلون هذا باستمرار، مادامت البصيرة صفة انسانية، وبغض النظر عن المبدأ الأساسى الذى نتبناه، فإننا نحتاج إلى مبادئ ثانوية لتطبيقه، واستحالة الاستغناء عنها، لأنها عامة وشائعة فى جميع المذاهب، لا يقوم دليلا أو حجة ضد مذهب معين. ولكن من المجازفة القول بأنه لايمكن الحصول على مبادئ ثانوية وكأن الإنسانية بقيت لحد الآن، وسوف تبقى دون استنتاج أية نتائج عامة من تجربة الحياة الانسانية فذلك يمثل ذروة السخف فى الجدال الفلسفى.

إن ماتبقى من مخزون الحجج ضد نظرية المنفعة يعتمد على تلك التهمة التى تركز الانتباه على العيوب العامة للطبيعة البشرية، والصعوبات العامة التى يخجل منها الأشخاص من ذوى الضمير الحى فى مجرى حياتهم اليومية، فهم يقولون لنا:إن الفيلسوف النفعى سيستثنى حالته الخاصة من قواعد الأخلاق، وعندما يكون عرضة للاغراء سيرى فائدة فى كل مخالفة للقاعدة أكبر من الفائدة التى يجنيها من طاعتها. ولكن، هل المنفعة هى العقيدة الوحيدة التى تزودنا بأعذار لعمل الشر، وبوسائل لخداع ضمائرنا؟ إن هذه الأعذار والوسائل موجودة بوفرة فى جميع النظريات التى تعترف بوجود الاعتبارات المتضاربة فى ميدان الأخلاق كحقيقة واقعة. كما أن جميع النظريات التى يأخذ بها الإنسان العاقل تعترف بها أيضا. وليس ذلك عيباً فى أية عقيدة، وإنما هو إشارة إلى تعقد طبيعة الأمور البشرية، فإذا لم نستطع صياغة قواعد السلوك على نحو يتجنب الاستثناء، وإذا كان يصعب باستمرار الحكم على فعل ما بأنه الزامى أو أنه مستجهن على نحو دائم. فإنه لن تكون هناك قواعد أخلاقية لاتخفف من قسوة قوانينها، باعطاء حرية معينة ضمن اطار مسؤلية الفاعل للتكيف مع الظروف الخاصة. إن الخداع الذاتى والفتاوى الأخلاقية المضللة تدخل فى كل عقيدة فى بداية تكوينها. وليس هناك مذهب أخلاقى يخلو من حالات واضحة من التضارب الضرورى. تلك هى المصاعب الحقيقية والنقاط المعقدة فى كل نظرية أخلاقية، وفى كل إرشاد سليم للسلوك الشخصىّ على حد سواء. غير أنه يمكن التغلب على هذه الصعوبات من الناحية العملية، بدرجة كبيرة أو صغيرة من النجاح، وفقا لعقلانية الفرد وفضيلته. ولكن يصعب علينا أن نزعم أن أى انسان سيكون أقل كفاءة فى معالجة هذه الصعوبات بالاستناد إلى مقياس مطلق فى تقييمه للحقوق والواجبات. فإذا كانت المنفعة هى المصدر المطلق للالزامات الأخلاقية، فإنه يمكن الالتجاء الى مبدأ المنفعة للحكم بينها عندما تتضارب مطالبها، ورغم أن تطبيق المعيار قد يكون صعباً، فإنه افضل من لا شئ على الإطلاق، وعلى أن جميع القوانين الأخلاقية فى المذاهب الأخرى تزعم لنفسها سلطة مستقلة فإنه لا يوجد

حكم مشترك مؤهل للتدخل بينها: ودعواها فى أسبقية الواحد منها على الآخر ترتكز على ضرب أفضل بقليل من السفسطائية، ومالم تتحدد كما هى الحال بصفة عامة. عن طريق التأثيرات الضمنية لاعتبارات المنفعة، فسوف تفسح مجالاً حراً لاعمال الرغبات والمحاباة الشخصية. وعلينا أن نتذكر أنه فى حالات التضارب بين هذه المبادئ الثانوية فحسب، يمكننا الاستعانة بالمبادئ الأولية، وليس ثمة حالة إلزام أخلاقية واحدة لا تشتمل على مبدأ ثانوىّ، وإذا ما وجدت مثل هذه الحالة فمن النادر أن يوجد شك حقيقى فيما تكوّن هذه الحالة فى ذهن الشخص الذى يعترف بهذا المبدأ نفسه.



الفصل الثالث

فيما يتعلق بالجزاء المطلق لمبدأ المنفعة

السؤال الذى كثيراً ما يسأل، وهو سؤال وجيه، فيما يتعلق بأى مقياس أخلاقى مزعوم هو: ما هو الجزاء؟ ما هى الدوافع لطاعته؟ أو بصورة أدق، ماهو مصدر إلزامه؟ من أين يستمد قوته الإلزامية؟. إن تقديم جواب لهذا السؤال هو جزء ضرورى من الفلسفة الاجتماعية الأخلاقية، وعلى الرغم من أن هذا السؤال كثيراً ما يتخذ شكل الاعتراض على أخلاق المنفعة، وكأنه لا يمكن أن ينطبق إلا على مبدأ المنفعة، بعيداً عن كل المبادئ الأخرى، فإنه فى الواقع تساؤل يتعلق بجميع المقاييس. وهو يسأل، فى الواقع، كلما اضطر شخص ما لأن يتبنى مقياساً معيناً أو يرد القواعد الأخلاقية إلى أساس ليس من المألوف أن ترتكز عليه. أما بالنسبة لأخلاق العرف التى تكرّس التربية، وكذلك الرأى العام - نفسها لها، فهى وحدها الأخلاق التى تعرف نفسها أمام الذهن ويصاحبها شعور بأنها ملزمة فى ذاتها. وعندما يطلب من شخص ما أن يؤمن بأن هذه الأخلاق تستمد إلزامها من مبدأ عام معين لم يحطه العرف بنفس الهالة، فان هذا الطلب يتسم بالمفارقة، وتبدو النتائج العرف قوة الزامية أكبر من النظرية الأصلية، وتبدو البنية الفوقية أشد ثباتا بدون ما يبدو أنه أساس لها منها وهى معه. فيقول لنفسه: إننى أشعر بأنى ملزم ألا أسرق أو ألا اقترف جريمة، أو أن لا أخون، أو أن لا أغش، ولكن لماذا أنا ملزم بنشر السعادة العامة؟ فإذا كانت سعادتى تكمن فى شئ آخر، فلِمَ لا أفضل ذلك الشئ؟

إذا كانت النظرة التى تأخذ بها فلسفة المنفعة عن طبيعة الحس الأخلاقى صحيحة، فسوف تظهر هذه الصعوبة ذاتها دائماً، إلى أن تستوعب المؤثرات التى تصقل الشخصية الأخلاقية المبدأ الذى استخلصته من بعض النتائج - وإلى أن يتأصل شعور الوحدة مع إخواننا من البشر نتيجة لإصلاح التربية (الأمر الذى لا

يمكن أن ننكر أنّ يسوع كان يقصده) بحيث يعمق شخصيتنا، ويسود إدراكنا ويصبح جزءاً متأصلاً من طبيعتنا على نحو ما يكون شعور الرعب من الجريمة عند الشخص الذى تربّى تربية حسنة. غير أن هذه الصعوبة فى الوقت نفسه، لا تنطبق على نظرية المنفعة بصفة خاصة. ولكنها ملازمة لكل محاولة لتحليل الأخلاق وردها إلى مبادئ، إلا أن هذه المحاولة دائماً تجرِّد المبادئ من جزء من قداستها، اذا لم يتشرب المبدأ فى عقول البشر بقداسة تماثل قداسة تطبيقاته.

إن مبدأ المنفعة يحتوى - إذ لا يوجد سبب لماذا لا يمكن أن يحتوى، - على جميع الجزاءات الموجودة فى أى مذهب أخلاقى آخر. وهذه الجزاءات إما خارجية أو باطنية. وليس من الضرورى أن نتحدث عن الجزاءات الخارجية - بشئ من التفصيل؛ الأمل فى الاستحسان، والخوف من إخواننا البشر أو من الله، بالإضافة إلى قدر من التعاطف أو الشعور أو المحبة نحوهم أو الخوف من الله الذى يحثنا على العمل حسب إرادته بغض النظر عن النتائج الأنانية. يبدو بوضوح أنه ليس ثمه ما يمنع جميع هذه الدوافع من التقيد بالقانون الأخلاقى، ومن أن تكون جزءاً من أخلاق المنفعة بنفس القوة والشمول، على نحو ما هى عليه فى بقية المذاهب الأخلاقية، والواقع أن ما يشير من هذه الدوافع الى اخواننا البشر يشير، يقيناً، إلى قدر من الذكاء العام: لأن الناس ترغب فى السعادة بغض النظر عما إذا كان هناك اية أرضية أخرى للإلزام الأخلاقى تختلف عن السعادة العامة. وبغض النظر عن عجزهم فى سعيهم نحو تحقيق هذه الغاية، فإنهم يرغبون فيها، ويوصون أن يكون سلوك الآخرين جميعاً نحوهم حسب ظنهم عاملاً يساعد على زيادة سعادتهم. وأما فيما يتعلق بالدافع الدينى، إذا ما كان الناس يؤمنون بأن الله خير، كما تدعى الأغلبية، فإنه ينبغى على أولئك الذين يظنون أن نشر السعادة العامة هو الجوهر أو حتى معيار الخير فقط، أن يؤمنوا بأن ذلك ايضا يرضى الله. ومن ثم فإن القوة الخارجية، للعقاب أو الثواب، سواء أكانت بدنية أو أخلاقية، وسواء صدرت من الله أو من إخواننا من البشر، بالإضافة إلى جميع ما تسمح به قدرات الطبيعة الإنسانية من احترام نزيه، لأى منهما، تتيح لنا أن نفرض أخلاق المنفعة، بقدر ما نعترف نحن

بمثل هذه الأخلاق. وكلما ازدادت قوتها ازداد معها تطبيق الثقافة والتربية مما يخدم هذه الغاية.

هذا فيما يتعلق بالجزاءات الخارجية. أما الجزاء الباطنى للواجب، فأيا ما كان معيارنا للواجب، فإن الجزاء يظل هو ـ شعور بداخلنا: ألم نعانى منه، على تفاوت فى درجة حدته ـ عندما ننتهك الواجب ويستحيل على الطبائع المثقفة على نحو لائق، أن تتجاهله فى الحالات الأكثر جدية. وعندما يكون هذا الشعور نزيهاً، ويرتبط بالفكرة الخالصة للواجب، وليس بجزء منها أو بأى من الظروف الملحقة بها، فإنه يشكل ماهية الضمير، والواقع أن هذه الظاهرة المركبة ترافقها ارتباطات نفسية مستمدة من المشاركة الوجدانية ومن الحب، وأكثر من ذلك من الخوف، ومن جميع صور الشعور الدينى، ومن ذكريات الطفولة وكل حياتنا الماضية، ومن الاحترام بالذات، والرغبة فى احترام الآخرين، بل وأحيانا حتى من الحط من قدْر الذات. وأعتقد أن هذا المركب البالغ التعقيد هو مصدر ذلك النوع من الطابع الصوفى الذى يمكن، على سبيل المثال، أن ينسب إلى الالزام الخلقى. ويمكن بسبب ميل الذهن البشرى أن نجد له أمثلة كثيرة. وهو الذى يقود الناس إلى الظن بأنه لا يمكن لهذه الفكرة أن ترتبط بأية موضوعات أخرى سوى تلك التى توجد فى تجربتنا الحاضرة لكى تثير هذه الفكرة، وذلك وفقا لقانون سرّىّ مزعوم، غير أن قوتها الملزمة تعتمد فى وجودها على كتلة من المشاعر لابد من كسرها وافتراضها، لكى ينتهك أحد مقاييس الصواب. فإذا ما انتهك هذا المقياس على الأرجح نلتقى به، فيما بعد كشعور بالندم، وأياً ما كانت نظريتنا حول طبيعة الضمير وأصله، فإن تلك هى مكوناته بصورة جوهرية.

فإذا كان الجزاء النهائى، إذن، لكل الأخلاق شعور شخصى فى داخلنا (بغض النظر عن الجزاء الخارجى) ـ فإننى لا أرى أى حرج بالنسبة لأولئك الذين اتخذوا من المنفعة معياراً لهم. عندما نطرح السؤال: ما هو جزاء ذلك المقياس المعين؟ يمكننا أن نجيب: بأنه هو نفسه مثل كل المقاييس الأخلاقية الأخرى: المشاعر الانسانية المرهفة. ولاشك أنه ليس لهذا الجزاء تأثير إلزامى على أولئك الذين لا يمتلكون المشاعر التى

يناشدها هذا المقياس، غير أن مثل هؤلاء الأشخاص، لن يكونوا أكثر طاعة لأى مبدأ أخلاقى آخر غير المبدأ النفعى. لايمكن لأى نوع من الأخلاق أن يسيطر عليهم إلا بواسطة الجزاءات الخارجية. ومع ذلك فإن المشاعر البشرية موجودة وهى جزء من الطبيعة البشرية، وهى ذات قوة عظيمة وبإمكانها أن تؤثر فى أولئك الذين تربوا عليها تربية كاملة تلك حقيقة يمكن أن تبرهن عليها التجربة. وليس ثمة ما يبرر عدم تهذيب هذه المشاعر وصقلها طبقاً لقواعد أخلاق المنفعة، وبنفس الشدة التى تهذب وتصقل بها، وفقاً للقواعد الأخلاقية الأخرى.

أنا أعلم أن هناك ميلاً للاعتقاد بأن الشخص الذى يرى فى الإلزام الخلقى واقعة متعالية Transcendental fact أو حقيقة موضوعية تنتمى إلى عالم «الشئ فى ذاته»، سيكون على الأرجح مطيعاً له أكثر من المرء الذى يعتقد أنه باطنى وأن مركزه هو الوعى الإنسانى فحسب. ولكن بغض النظر عن رأى الفرد فى هذا الموضوع الأنطولوجى، فإن القوة التى تحثه فى الواقع هى شعوره الباطنى وهى تقاس بشدة هذا الشعور. ولا أحد يعتقد أن شعوره بالواجب موضوعى، أكثر من اعتقاده أن وجود الله موضوعى، ومع ذلك، فإن الاعتقاد فى وجود الله، بغض النظر عن توقع العقاب والثواب لا يؤثر على السلوك إلا عن طريق الشعور الدينى الذاتى. أما الجزاء، فطالما كان نزيهاً فإنه يوجد دائماً فى داخل الروح ذاتها، أو فى العقل نفسه. وبناء عليه، فلا يمكن لهذا الجزاء، حسب تصور الأخلاقيين المتعاليين، أن يوجد فى العقل، مالم نفترض وجود جذوره خارج العقل، وإنه إذا استطاع شخص ما أن يقول لنفسه: إن هذا هو الذى يقيدنى، والذى يسمى ضميرى، هو مجرد شعور داخل روحى، فبإمكانه أن يستنتج أنه عندما يتوقف الشعور يتوقف الإلزام معه، وهو إذا ماوجد أن الشعور غير مناسب كان فى مقدوره أن نتجاهله بل وان يسعى للتخلص منه. ولكن هل هذا مقصور على أخلاق المنفعة؟ هل الاعتقاد بأن أساس الالزام الخلقى هو خارج العقل يجعل الشعور قوياً أكثر من اللازم لدرجة أنه لا يمكن التخلص منه؟ الحقيقة حتى الآن هى عكس ذلك، وهى أن الأخلاقيين يقرون، ويتأسفون، على السهولة التى بها يمكن إسكات الضمير أو خنقه عند معظم الناس.

وكثيراً ما يطرح الناس هذا السؤال، هل من الضرورى طاعة ضميرى؟ وهو سؤال يطرحه أشخاص لم يسمعوا قط عن مبدأ المنفعة قدر ما يطرحه من يؤمنون به. أما أصحاب المشاعر الحية فإنهم لايسمحون لأنفسهم بطرح مثل هذا السؤال وهم إذا طرحوه وأجابوا عنه بالإيجاب، فإنهم لا يفعلون ذلك لأنهم يعتنقون نظرية متعالية، بل لأنهم يؤمنون بالجزاءات الخارجية.

ليس من الضرورى، لغرضنا الحاضر، أن نقرر ما إذا كان الشعور بالواجب فطرياً أو مكتسباً، فإذا افترضنا أنه فطرى، فلابد لنا من التسليم أن تحديد الموضوعات التى تربط بها على نحو طبيعى لاتزال قيد البحث، لأن الفلاسفة المؤيدين لهذه النظرية، يقّرون الآن بأن الإدراك الحدسى هو إدراك لمبادئ الأخلاق، وليس بتفصيلاتها. وإن كان هناك شئ فطرى فى هذا الموضوع، فاننى لا أرى سببا يمنع هذا الشعور الفطرى من أن يكون شعوراً يهتم بلذات وآلام الآخرين. وإذا كان هناك أى مبدأ أخلاقى يتصف بالإلزام الخلقى، فلابد أن يكون هو هذا الشعور. وهكذا تتفق الأخلاق الحدسية مع أخلاق المنفعة، وسوف لا يوجد أى خلاف أخر بينهما. وحتى فى هذه الحالة، فالأخلاقيون الحدسيون يقرون بهذا مسبقاً رغم أنهم يعتقدون أنه يوجد إلزامات أخلاقية حدسية أخرى، لأنهم يعتقدون أن جزءاً كبيراً يرتكز على واجب الاهتمام بمصالح إخواننا من البشر. وهكذا فاذا كان الاعتقاد بالمصدر المتعالى للإلزام الأخلاقى يمنح أى دعم إضافى للجزاء الباطنى. فإنه يبدو لى أن مبدأ المنفعة قد استفاد من هذا الدعم مسبقاً.

ومن ناحية أخرى، إذا لم تكن المشاعر الأخلاقية فطرية بل مكتسبة، وهذا اعتقادى الشخصى، فإنها لن تكون لهذا السبب أقل طبيعية. إنه لمن الطبيعى للإنسان أن يتكلم، وأن يفكر، وأن يبنى مدناً، وأن يحرث الأرض. رغم أن هذا الملكات مكتسبة. والواقع أن المشاعر الخلقية ليست جزءً من طبيعتنا، بمعنى أنها ليست موجودة بدرجة ملحوظة فينا جميعاً. وهذه حقيقة يعترف بها لسوء الحظ جميع أولئك الذين يؤمنون، بقوة بأصلها المتعالى والملكة الأخلاقية، شأنها شأن بقية المقدرات الأخرى المشار إليها مسبقاً ـ فهى امتداد طبيعى لطبيعتنا، وإن لم تكن جزءا

منها، وهى قادرة مثلها، وأن تنبثق على نحو تلقائى، بدرجة صغيرة معينة، كما أنه يمكن تنميتها إلى درجة عالية من التطوير. ولسوء الحظ يمكن تنميتها، باستعمال الجزاءات الخارجية وفعالية الانبطاعات المبكرة، تقريباً فى أى اتجاه، حتى أنه يصعب أن يكون هناك شئ سخيف أو مؤذ لا يوثر تحت فعل هذه الموثرات، على الذهن البشرى بكل سلطة الضمير. وإذا شككنا فى أن نفس الطرق تمنح مبدأ المنفعة ذات القوة، حتى ولو لم يكن لها أساس فى الطبيعة الإنسانية، لكان معنى ذلك أننا نتحدى التجربة بجميع أنواعها.

ولكن عندما تتقدم الحضارة العقلية، فإن الارتباطات الأخلاقية Moral Associations التى تكونت على نحو صناعى تماما تخضع تدريجياً لقوة التحليل الفتاكة. فإذا بدأ الشعور بالواجب، عندما يرتبط بالمنفعة، اعتباطياً أو تعسيفا كذلك، وإذا لم يكن هناك قسم بارز من طبيعتها، ولا فئة قوية من المشاعر يتناغم معها، فإن تلك الارتباطات تحثنا على التكيف معه (أى مع الشعور بالواجب)، وتدفعنا لا إلى تشجعيه فى حياة الآخرين فحسب (حيث نكن له دوافع شخصية وفيرة)، وانما لنحافظ عليه بأنفسنا أيضا، وباختصار إذا لم يكن هناك أساس طبيعى للشعور بأخلاق المنفعة، فإنه يمكن لهذه الارتباطات أيضاً، حتى بعد غرسها من طريق التربية، أن تنحى جانبا. ولكن هناك بالفعل هذا الأساس، لهذا الشعور الطبيعى القوى، وهو الذى سيشكل قوة أخلاق المنفعة بمجرد ما تعترف بالسعادة العامة كمعيار للأخلاق. وهذا الأساس الراسخ هو المشاعر الاجتماعية للجنس البشرى، أى الرغبة فى الاتحاد بإخواننا من البشر، وهو بالفعل مبدأ قوى فى الطبيعة، ميل لحسن الحظ إلى أن يزداد قوة، حتى دون أن يغرس بوضوح، بتأثير من الحضارات المتقدمة، إن الحالة الاجتماعية هى فى وقت واحد، طبيعية، وضرورية. ومعتادة للإنسان، حتى أنه لا يتصور نفسه أبداً إلا بوصفه جزءً من جماعة، اللهم إلا فى ظروف غير عادية، أو بجهد ارادى للتجريد. ويزداد هذا التربط الاجتماعى تثبيتاً كلما ابتعد الجنس البشرى عن حالة الاستقلال الهمجي. ومن ثم فإن الوضع الجوهرى لحالة المجتمع تصبح شيئاً فشيئاً جزءً لازماً لتصور كل فرد لحالة الأشياء

التى تولد فيها، والتى هى مصير الموجود البشرى. والواقع أن المجتمع بالنسبة للموجودات البشرية، فيما عدا علاقه السيد بالعبد، يصبح مستحيلاً، بوضوح، على أى أساس آخر سوى مراعاة مصالح الجميع. ولا يوجد المجتمع بالنسبة لأفراد متساويين إلا على أساس أن يفهموا أن لابد من مراعاة مصالح الجميع على قدم المساواة، وما دام كل شخص فى جميع مراحل الحضارة يتساوى مع غيره من الأشخاص، باستثناء الحاكم المطلق، فإن كل شخص عليه أن يعيش مع غيره فى ظل هذه الشروط. وفى كل عصر يتم التقدم نحو حالة يكون من المستحيل فيها الحياة مع أى شخص آخر فى ظل شروط أخرى. وبهذه الطريقة يتطور البشر لدرجة أنهم لايستطيعون أن يتصوروا حالة يسود فيها الإهمال الكلى لمصالح غيرهم من البشر، فهم مضطرون إلى أن يتصوروا أن من واجبهم الامتناع عن الأضرار البشعة (حتى ولو كانت لحمايتهم هم أنفسهم فحسب) وأن عليهم أن يعيشوا باستمرار فى حالة رفض تام لها. كما يألفون مسألة التعاون مع الآخرين، وأن عليهم أن يضعوا لأنفسهم، كهدف، المصالح الجماعية لا الفردية (على الأقل فى اللحظة الحاضرة) وطالما أنهم يتعاونون مع غيرهم فإن أهدافهم سوف تكون هى نفسها أهداف الآخرين، وسوف يظهر على الأقل شعور مؤقت بأن مصالح الآخرين هى مصالحهم الخاصة. وأن تقوية الروابط الاجتماعية، والنمو البناء للمجتمع بأسره، لن يجعل المصلحة الشخصية لكل لفرد أشد قوة فى مراعاة مصلحة الآخرين عملياً، وإنما يدفعه أيضاً إلى أن يجعل مشاعره تتحد شيئاً فشيئاً مع غيرهم، أو على الأقل، مع درجة أكبر من الاعتبار العملى لهذه المصالح. ويبدأ فى أن يعى نفسه، غريزياً، بوصفه موجوداً يحترم الآخرين بالطبيعة. وتصبح مصلحة الآخرين، بالنسبة له، شيئا عليه أن يهتم به بصورة طبيعية وضرورية، على نحو ما يهتم بأى شرط من شروط وجوده الفيزيقى.وأياً ما كان مقدار ما يملكة الفرد من هذا الشعور، فإن الدوافع القوية لكل من المصلحة والمشاركة الوجدانية تحثه على أن يظهره بوضوح. ويشجع عند الآخرين، بكل ما يستطيع من جهد. وحتى لو أنه افتقد هذا الشعور، فإن من مصلحته، كما هى من مصلحة أى إنسان آخر، أن يمتلكه الآخرون. وبناءً

على ذلك فإن أصغر براعم الشعور تنمو بتأثير المشاركة الوجدانية والتربية وتتغذى عليها. وينسج حولها نسيج من الترابطات بواسطة الفعالية القوية للجزاءات الخارجية. ونحن نشعر تدريجياً كلما تقدمت الحضارة أن هذا النمط من تصور أنفسنا، وتصور الحياة الإنسانية هو النمط الطبيعي. وكل خطوة تتخذ فى سبيل الإصلاح السياسى، تجعل هذه الحالة أكثر واقعية، وذلك بإزالة مصادر تضارب المصالح بين الناس، وتسوية التفاوت فى الامتيازات القانونية بين الأفراد، والطبقات الاجتماعية، التى تؤدى إلى إهمال سعادة قطاعات كبيرة بين البشر، وتزداد باستمرار المؤثرات التى تولد فى كل فرد شعور بالاتحاد مع بقية أفراد المجتمع كلما تقدم العقل البشرى. وإذا نما هذا الشعور نمواً كاملاً فإنه يجعل الفرد لا يفكر، ولا يرغب قط، فى أية حالة نافعة له لكنها لا تشمل أيضاً منفعة الآخرين. ولو افترضنا الآن أن مثل هذا الشعور بالاتحاد قد تمّ تعليمه للناس كجزء من الدين، وقامت التربية، بكل مالها من قوة، وكذلك المؤسسات والرأى العام على نحو ما كان عليه وضع الدين فى السابق، بحيث نجعل كل شخص يترعرع منذ طفولته محاطاً بممارسة هذا الشعور والاعتراف به. فإنى أعتقد أنك لن تجد شخصاً واحداً يدرك هذا التصور، ثم يتشكك فى كفاية الجزاء النهائى لأخلاق السعادة. وأنا أوصى أى طالب يدرس الأخلاق ويجد صعوبة فى إدراك هذا التصور بأن يقرأ، لتسهيل الأمر عليه، الجزء الثانى من الكتابين الرئيسيين للفيلسوف «أوجست كونت A. comte» دراسة للسياسة الوضعية Trate' de politique positive سوف يجد أقوى الاعتراضات على النظام السياسى والأخلاقى مطروحة فى تلك الدراسة. ولكنى أعتقد أنها أوضحت بصورة وافية إمكان وضع القوة السيكولوجية للدين وفاعليته الاجتماعية لخدمة الإنسان، حتى بدون الاعتماد على العناية الالهية، وجعلها مدبرة للحياة الانسانية، وموجهة لجميع الأفكار، والشعور، والأفعال بطريقة تجعل التقدم الذى أحرزه أى دين، ليس سوى طراز متوقع من التقدم، وبحيث لا يكمن الخطر فى عدم كفايته بل فى الإفراط فى تدخله فى الحرية الإنسانية والشخصية الفردية بصورة غير شرعية. وليس من الضرورى للشعور الذى يشكل القوة الالزامية لأخلاق المنفعة، عند أولئك

الذين يسلمون به، أن ينتظر المؤثرات التى تجعل البشر يشعرون به على نطاق واسع. والواقع أن الشخص لا يستطيع أن يشعر - فى حالة تقدم الإنسانية المبكر نسبيا التى نعيشها الآن - بالمشاركة الوجدانية أو التعاطف مع البشرية بأسرها وهو الشعور الذى يجعل التنافر فى الاتجاه العام لسلوكهم فى الحياة مستحيلا، غير أن لدى الشخص الذى لديه بالفعل شعور اجتماعى متطور لا يستطيع أن يتصور أن بقية إخوانه من البشر منافسون له فى الحصول على وسائل السعادة، وأنه يرغب فى هزيمتهم حتى ينجح هو فى الحصول عليها. إن التصور المتأصل بعمق فى كل فرد من نفسه، حتى الآن، هو أنه موجود اجتماعى، وهو تصور يجعله يميل إلى الشعور بأن احدى حاجاتة الطبيعية هى أن يكون هناك تناغم وانسجام بين مشاعره وأهدافه ومشاعر وأهداف إخوانه من البشر. وإذا كانت اختلافات الرأى أو الثقافة العقلية تمنعه من مشاركتهم فى العديد من مشاعرهم الفعلية - بل ربما جعلته يشجب هذه المشاعر ويتحداها - فإن عليه، كذلك، أن يدرك أن هدفه الحقيقى لا يتعارض مع أهدافهم، ولا مع رغبتهم الحقيقية أى مع خيرهم الخاص، بل أنه على العكس يرعاها وينميها. لن هذا الشعور عند معظم الأشخاص أدنى بكثير من مشاعر الأنانية، التى كثيراً ما تكون غائبة تماماً. أما أولئك الذين يمتلكون هذا الشعور، فإننا نجده يتميز عندهم بكل صفات الشعور الطبيعى فهو لا يظهر أمام عقلهم كخرافة من خرافات التربية، أو قانون تفرضة سلطة المجتمع بصورة استبدادية، وإنما كخاصية لا يستطيعون الاستغناء عنها، ومن الأفضل لهم أن لا يفعلوا. وهذا الاعتقاد الراسخ هو الجزاء النهائى لأخلاق السعادة. وهو الذى يجعل الذهن ذا المشاعر المتطورة على أن يعمل مع، وليس ضد، الدوافع الخارجية للعناية بالآخرين، وهى التى تزوده بما أسميته بالجزاءات الخارجية. أما عندما لا تكون هذه الدوافع موجودة أو عندما تعمل فى الاتجاه المضاد، فإنها تشكل بذاتها سلطة باطنية إلزامية قوية تتناسب مع حساسية الشخصية وغيريتها. لأن قليلا من الناس - باستثناء أولئك الذين انعدم فيهم الحس الأخلاقى - هم الذين يقبلوا أن يخططوا حياتهم دون الاهتمام بالآخرين إلا بقدر ما تفرضه عليهم مصالحهم الشخصية.

***

الفصل الرابع

«ما هو نوع البرهان الذى يتناسب مع مبدأ المنفعة؟»

لقد سبق أن لاحظنا أن الأسئلة التى تتعلق بالغايات النهائية غير قابلة للبرهان بالمعنى المألوف لهذه الكلمة. وعدم إمكان البرهان بالاستدلال صفة مشتركة وعامة بين جميع المبادئ الأولى، وجميع المقدمات الأولى للمعرفة. وبين مقدمات سلوكنا كذلك. ويمكن للنوع الأول بوصفه أمراً واقعاً أن يخضع للحكم المباشر للملكات التى تحكم على الواقع. وأعنى بها: الحواس والوعى الداخلى. فهل يمكن الاستعانة بهذه الملكات نفسها فى أسئلة تتعلق بغايات عملية؟ أم أن هناك ملكة أخرى يمكن لنا أن نعرفها عن طريقها ..؟

وبعبارة أخرى أن الأسئلة التى تتعلق بالغايات هى أسئلة تتعلق بالأمور المرغوب فيها. ونظرية المنفعة هى التى تقول أن السعادة أمر مرغوب فيه، بل هى الشئ الوحيد المرغوب فيه بوصفه غاية، فى حين أن كل شئ آخر لا يكون مرغوبا فيه إلا بوصفه وسيلة لتلك الغاية. فماذا ينبغى علينا أن نطلب من هذه النظرية، وما هى الشروط الضرورية التى ينبغى أن تحققها هذه النظرية حتى نصدق ما تدعيه؟

إن البرهان الوحيد على أن الشئ مرئى هى أن الناس يرونه بالفعل، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع هو أن الناس يسمعونه بالفعل، ومثل هذا يقال فى سائر منابع التجربة عندنا، وأعتقد أننا نستطيع أن نقول أن الدليل الوحيد الذى يمكن الإدلاء به على أن شيئاً ما مرغوب فيه، هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل، فإذا لم يعترف الناس، نظرياً وعملياً بالغاية التى تقترحها النظرية النفعية، تعذر إقناع الناس بهذه الغاية. وليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شئ مرغوب فيه، سوى أن كل فرد يرغب فعلاً فى سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليه، وإذا صحَّ هذا كنا قد أثبتنا ـ لا بالدليل الذى تحتمله هذه

القضية فحسب ـ بل بالدليل الذى يمكن أن نفتقر إليه، أن السعادة خير، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد، وإذن فسعادة المجموع خير لمجموع افراده، وبهذا كانت السعادة إحدى غايات السلوك، وبالتالى احدى معايير الأخلاق.

وبهذا وحده لم تصبح السعادة معيار الأخلاق الوحيد، ولكى يثبت هذا كله من الضرورى أن نبين، بنفس الطريقة، لا أن الناس ينشدون سعادتهم فحسب، بل إنهم لا يرغبون فى شئ سوى تحقيق سعادتهم، ومن البين الآن أن الناس يرغبون بالفعل فى أشياء اصطلحوا فى طريقة تفاهمهم المشتركة على أنها تختلف عن السعادة وتتميز عنها، فمن ذلك أنهم ينشدون الفضيلة وغياب الرذيلة، وليست رغبتهم فى هذا بأقل من رغبتهم فى تحقيق اللذة والهروب من الألم. فالرغبة فى الفضيلة ليست حقيقة عامة بل حقيقة واقعية مؤكدة، شأنها شأن رغبتهم فى تحقيق سعادتهم، ومن ثم فان خصوم المنفعة كمقياس للأخلاق، يرون أن من حقهم أن يستنبطوا وجود غايات أخرى لتصرفات الإنسان إلى جانب السعادة. وان السعادة ليست معياراً لاستحسان سلوك الإنسان واستهجانه.

ولكن هل تنكر النظرية النفعية أن الناس ينشدون الفضيلة أو يرون أن الفضيلة شئ لا تلتقى عنده رغبات الناس ..؟ إن الجواب هو العكس تماما، إنها لا تقنع بأن بالتسلم أن الفضيلة موضع رغبة من الناس فحسب، بل ترى: إنهم يرغبون فيها لذاتها من غير ما غرض يطمعون فى تحقيقه من ورائها. ومهما كان رأى الأخلاقيين من النفعيين فى الأحوال الأصلية التى بها نصل إلى الفضيلة، ومهما اعتقدوا ـ وهم يعتقدون ذلك فعلا ـ أن الأفعال والاستعدادات لا تكون خيِّرة إلا من حيث أنها تحقق غاية أخرى غير الفضيلة، إلا أنه مع التسليم بهذا جدلاً، ومع أن هذا قد تقرر من قبل على أساس اعتبارات من هذا القبيل، فأننا نسأل ما هو الفعل الفاضل؟ أنهم لم يقتنعوا بجعل الفضيلة رأس الأشياء التى تعتبر خيراً كوسائل للغاية القصوى التى لا غاية بعدها، بل أنهم يعترفون بإمكان وجود الفضيلة، بالنسبة للفرد باعتبارها خيراً فى ذاتها، وذلك من حيث إن ذلك حقيقة نفسية، من غير تطلع إلى غاية وراء ذلك. ويرون أن العقل لا يكون فى حالته الطبيعية السليمة، ولا فى وضع يتلاءم مع فكرة

المنفعة، بل لا يكون على الحالة المثلى المؤدية إلى سعادة المجموع، إلا متى أحب الفضيلة على هذا النحو، كشئ يطلب لذاته، حتى ولو لم يحقق فى الأحوال الفردية، تلك النتائج الأخرى المرغوب فيها التى من شأنه أن يؤدى إليها، والتى من أجلها يعتبر فضيلة، وهذا الرأى لا ينحرف أقل انحراف عن المبدأ القائل بالسعادة. والأشياء التى تنشأ عنها السعادة متنوعة جد التنوع، وكل منها مرغوب فيه لذاته وهى ليست محققة للسعادة باعتبارها مجتمعة معاً وبنسبة كبيرة. ومبدأ المنفعة ليس معناه أن لذة ما - كالموسيقى، أو الخلو من الألم - كالصحة، يجب أن ينُظر إليها باعتبارها وسيلة الى شئ إجمالى نسميه بالسعادة، وأن يرغب فيه ويطلب لهذا السبب. إن الناس يرغبون فيها، وهى أيضا أهل لأن ترغب فى ذاتها. والى جانب أنها وسائل هى جزء من الغاية. فالفضيلة حسب النظرية النفعية، ليست بالطبع ولا فى الأصل جزءاً من الغاية، ولكن من الممكن أن تكون كذلك، وقد أصبحت كذلك عند الذين يحبونها لغير ما غرض وراءها، وقد رغبوا فيها، وأحبوها، لا كوسيلة مؤدية إلى السعادة، بل كجزء من سعادتهم.

ولنشرح هذه النقطة أبعد من ذلك فنقول: أن بمقدورنا أن نتذكر أن الفضيلة ليست هى الشئ الوحيد الذى كان فى الأصل وسيلة، وإذا لم تكن وسيلة لشئ أخر، أيمكن أن تظل حيادية، لكن بتداعيها مع الغاية التى هى وسيلة لها، تصبح مرغوب فيها لذاتها، فما الذى يمكن أن نعوله، مثلاً فى حب المال؟ فلا شئ فى الأصل، يكون مرغوباً فيه عن المال اكثر من كومة من حصات متألقة، تكمن قيمتها فحسب فيما يمكن أن نشتريه بها من أشياء، أعنى رغبات فى أشياء أخرى غير المال، ويصبح هو وسيلة لإشباع هذه الرغبات، ومع ذلك فإن حب المال ليس فحسب واحداً من أقوى الدوافع المحركة للحياة الإنسانية، بل إن المال، فى كثير من الحالات، مرغوب فيه فى ذاته ولذاته. فالرغبة فى امتلاك المال كثيراً ما تكون أقوى من الرغبة فى انفاقة. وتزداد هذه الرغبة عندما تتضاءل جميع الرغبات التى تشير إلى غايات أخرى، والتى يمكن أن تستوعبها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول، بحق، اننا لا نرغب فى المال من أجل تحقيق غاية ما، بل كجزء من هذه الغاية. فبدلاً من أن يكون وسيلة للسعادة أصبح

هو نفسه عنصراً رئيسياً فى تصور الفرد للسعادة. ويمكن أن نقول الشئ نفسه بالنسبة للغالبية العظمى من موضوعات الحياة البشرية. كالقوة والشهرة، مثلا، فيما عدا أن كلاً من هاتين الغايتين تضم جزءاً معيناً من اللذة القريبة، وهذا أمر لا يمكن أن ننسبه إلى المال. غير أن أقوى جاذبية طبيعية فى كل من القوة والشهرة هى ما يقدمانه من عون هائل فى سبيل إشباع رغباتنا الأخرى. ومن هنا يأتى الارتباط القوى بينها، وبين موضوعات الرغبة كلها، وهو الذى يضفى على الرغبة المباشرة فيهما الشدة التى كثيراً ما تزعمها حتى أنها لتفوق فى قوتها، عند بعض الأشخاص جميع الرغبات الأخرى، وتصبح الوسيلة فى هذه الحالة جزءاً من الغاية، بل الجزء الأكثر أهمية فيها، وهو جزء أكثر أهمية من الأشياء التى تصلح وسيلة لهذه الغاية، فالشئ الذى كان مرغوباً فيه ذات مرة كوسيلة للسعادة، أصبح مرغوبا فيه من أجل ذاته. غير أننا عندما نرغبه من أجل ذاته، فاننا نرغبه كجزء من السعادة، ويصبح الشخص سعيداً أو يتصور أنه سيصبح سعيداً بمجرد امتلاكه له، ويصبح شقياً إذا ما فشل فى الحصول عليه. وليست الرغبة فيه شيئاً يختلف عن الرغبة فى السعادة، كما هى الحال فى حب الموسيقى، أو الرغبة فى الصحة فهى أمور تشتمل عليها السعادة، وهى بعض العناصر التى تتكون منها الرغبة فى السعادة، وليست السعادة صورة مجردة، بل هى كل عينى، وهذه بعض أجزائها، ويصدق المعيار النفعى، ويوافق على أنها أجزاء منها. وسوف تصبح الحياة شيئاً بائساً، وسيئاً جداً، تفتقر كثيراً إلى مصادر السعادة، مالم توجد هذه الذخيرة الطبيعية التى تحول الأشياء التى كانت، فى الأصل، محايدة - وأن كانت تؤدى الى اشباع رغباتنا البدائية وترتبط بها - تحولها إلى مصادر اللذة تفوق قيمتها عن اللذات البدائية، سواء فى دوامها فى مجال الخبرة الإنسانية، أو حتى فى شدتها.

الفضيلة، وفقاً لتصور المنفعة، هى خير من هذا النوع. ولم يكن هناك، فى الماضى، رغبة أصيلة فيها، أو دفع لها، سوى أنها تؤدى إلى اللذة، ولاسيما حمايتها لصاحبها من الألم. وبعد أن تم مثل هذا الارتباط، أصبح الناس ينظرون إليها على أنها خير فى ذاته، ويرغبون فيها، بما هى كذلك، بنفس القوة التى يرغبون بها أى

خير أخر. مع هذا فالفارق بينها وبين حب المال أو السلطة أو الشهرة، هو أن هذه الأشياء كلها، قد تحمل الفرد، وكثيراً ما تفعل، مؤذياً لأعضاء المجتمع الآخرين، المجتمع الذى هو عضو فيه، فى حين أنه ليس ثمه ما يجعله نعمة بالنسبة لهم أكثر من تنمية المحبة النزيهة للفضيلة. وبالتالى فإن معيار المنفعة يتقبل الرغبات الأخرى المكتسبة، ويحبذها إلى الحد الذى يساعد فى نشر السعادة أكثر مما يعمل على الحد منها، فإنه يفرض تنمية محبة الفضيلة إلى أقصى حد ممكن لأنها، قبل أى شئ آخر، بالغة الأهمية للسعادة العامة.

ينتج من الاعتبارات السابقة أننا لا نرغب، فى الواقع، فى شئ آخر سوى السعادة. ذلك لأن ما نرغبه هو وسيلة لغاية ما تقع وراءه، وهى فى نهاية الأمر السعادة، فإننا نرغبه كجزء من السعادة. فما أن نرغبه لذاته حتى يصبح جزءا من السعادة. أن أولئك الذين يرغبون فى الفضيلة لذاتها، إما لأنهم يرغبون فيها لأن الوعى بها هو نفسه لذة، أو لأن الوعى بدونها هو ألم، أو للسببين معاً. والواقع أنه من النادر أن توجد اللذة والألم منفصلان أحدهما عن الآخر، وإنما هما يوجد أن معاً باستمرار، فى الأعم الأغلب، حيث نجد الشخص نفسه يشعر باللذة وفقاً لدرجة الفضيلة التى يبلغها، كما يشعر بالألم لأنه فشل فىتحصيل قدر أكبر منها. وإذا لم يجعله أحد هذه المواقف يشعر باللذة، ولم يجعله الموقف يشعر باللذة، ولم يجعله الموقف الآخر يشعر بالألم، فإنه لن يحب الفضيلة ولن يرغب فيها، أو قد يرغب فيها فقط بسبب الفوائد التى تجلبها عليه أو على أشخاص يهتم بهم.

لدينا الآن، إذن جواب عن السؤال: أى نوع من البرهان يتناسب مع مبدأ المنفعة. اذا ما كان الرأى الذى عرضته الآن سليماً من الناحية السيكولوجية. ذلك لأن الطبيعة البشرية مركبة على نحو يجعلها لا ترغب فى شئ ليس جزءاً من السعادة أو وسيلة إليها. وليس فى استطاعتنا أن نبرهن، ولسنا بحاجة إلى ذلك، على أن هذه هى الأشياء الوحيدة المرغوب فيها، إذ لو صحّ ذلك لكانت السعادة هى الهدف الوحيد لأفعال الانسان وسلوكه، ولكان نشرها هو القياس الذى نعتمد عليه فى حكم جميع أنواع السلوك البشرى، ولا ستَتَبَع ذلك، بالضرورة، أنه ينبغى أن يكون معيار الأخلاق، ما دام الجزء يشمله الكل.

والآن فإننا عندما نقرر أن ما قلناه صواب، وما إذا كان الجنس البشرى لا يرغب فى شئ لذاته إلا اللذة، أو أن غيابها يكون مصدراً للألم. فمن الواضح أننا نكون قد وصلنا الى سؤال عن الواقع والتجربة، وهو سؤال يعتمد كغيره من الاسئلة المشابهة، على الدليل. وهو لا يمكن أن يتحدد إلا عن طريق ممارسة الوعى الذاتى، أو الملاحظة الذاتية ذات الخبرة الواسعة. ويساعد ملاحظات الآخرين. وفى اعتقادى أن مصادر الدليل هذه، عندما نستعين بها فى نزاهة، سوف تظهرنا على أن الرغبة فى شئ نكتشف أنه ممتع، أما النفور منه أو الاعتقاد أنه مؤلم فهما ظاهرتان لا ينفصلان على الاطلاق، أو بالأحرى، هما جانبان لظاهرة واحدة، أو بعبارة أكثر دقة، هما حالتان مختلفتان تسميان نفس الواقعة السيكولوجية أن الاعتقاد فى شئ ما أنه مرغوب (اللهم الا إذا كانت الرغبة فيه من أجل نتائجة) والاعتقاد أنه ممتع هما شئ واحد تماما، وأن الرغبة فى شئ ما، إلا بقدر ما تكون فكرته ممتعة، هى استحالة ميتافيزيقية ومادية.

ويبدو لى أن ذلك واضح جداً حتى أننى لا أتصور أن يشك فيه أحد. ومن ثم فإن الاعتراض لن يكون تساؤلا عما إذا كان يمكنك الرغبة أن تتجه - فى نهاية الأمر - إلا إلى اللذة والابتعاد عن الألم، بل عما إذا كانت الإرادة شيئاً مختلفاً عن الرغبة، وعما إذا كان الشخص صاحب الفضيلة الثابتة، أو أى شخص آخر له غايات محددة - يمكن أن يحقق أغراضه بلا أدنى تفكير فى اللذة، التى يتأملها، أو يتوقع أن يحصل عليها من جزاء تحقق هذه الأغراض، ويثابر على التمسك بها، على الرغم من أن هذه اللذات قد تضاءلت كثيراً بسبب التغيرات التى حدثت فى شخصيته، أو بسبب انهيار حدث فى حساسيته الخاملة، أو طغت عليها الآلام التى قد تنجم عن السعى وراء تحقيق أغراضه. وأنا أسلم بذلك كله، ولقد سبق أن ذكرته فى مكان آخر، بكل ما أملك من قوة وإيجابية، شأنى فى ذلك شأن أى انسان آخر. فالإرادة تلك الظاهرة الايجابية النشطة تختلف تماماً عن الرغبة، أو تلك الاحساس الخامل، رغم أنها فى الأصل فرع منها، ويمكن، مع مرور الزمن، أن تكون لها جذور خاصة، وأن تنفصل

عن الشجرة الأم، لدرجة أنه فى حالة غرض مألوف، بدلاً من إرادة الشئ لأننا نرغب فيه تجدنا نرغبة فقط لأننا نريده. غير أن ذلك ليس سوى مثل لتلك الواقعة المألوفة الا وهى قوة العادة، وهى ليست مقتصرة فقط على حالة الأفعال الفاضلة، فكثير من الأفعال المحايدة التى قام بها الناس أصلاً بسبب دوافع متنوعة يستمر بعضها معهم بفضل العادة. وهم يقومون بتلك الأفعال بصورة لا شعورية، إذ يأتى الشعور بها بعد أن يتم الفعل. وفى بعض الحالات الأخرى يختار الناس الأفعال بصورة واعية، ولكن عندها يصبح الاختيار عادياً، ويتم تحت تأثير العادة، بل ربما ضد الرغبة المتعمدة، على نحو ما يحدث، كثيراً، لأولئك الذين يكتسبون عادات نتيجة لانغماس فاسد أو ضار. نصل، ثالثاً وأخيراً، إلى الحالة التى يكون فيها فعل الارادة الاعتيادى فى الأمثلة الفردية غير متعارض مع النية السائدة فى أوقات أخرى وإنما متكامل معها، كما هو الحال عند الشخص الذى يتحلى بالفضيلة، وعند الأشخاص الذين يسعون، عمداً وباتساق، وراء أية غاية معينة. وفهم التمييز بين الارادة والرغبة على هذا النحو هو واقعة سيكولوجية أصيلة بالغة الأهمية. غير أن هذه الواقعة تعتمد على ما يلى فحسب: ان الارادة ـ مثلها مثل بقية بنيتنا ـ تخضع للعادة، وأن بامكاننا أن نريد تبعا للعادة شيئا لم نرغبة قط من أجل ذاته، أو لم نرغبة الا لأننا نريده. ونحن لا نخطئ إذا قلنا إن الإرادة فى البداية، تنتجها الرغبة تماماً، ويشير هذا اللفظ الى التأثير المنفر كما يشير إلى التأثير الجذاب للذة. فلنوجه انتباهنا لا إلى شخص لديه إرادة ثابته لعمل الخير، بل إلى شخص يمتلك إرادة فاضلة ضعيفة تستطيع الغواية أن تتغلب عليها أو تقهرها ولا يمكن الاعتماد عليها اعتماداً كاملا، فبأى وسيلة يمكن تقوية هذه الارادة؟ كيف يمكن غرس الإرادة الفاضلة، أو إيقاظها، عندما تكون ضعيفة؟ لا وسيلة سوى أن تجعل هذا الشخص يرغب فى الفضيلة، بأن نجعله يفكر فيها فى ضوء اللذة، أو فى غيابها فى ضوء الألم. كما اننا نستطيع تنمية الارادة الفاضلة بربط الفعل الصالح باللذة. أو بربط الفعل الشرير بالألم. أو باستخلاص خبرة الفرد بشعور اللذة فى حالة، وشعوره بالألم فى الحالة الأخرى، فإذا ما ثبت هذا الارتباط وتدعم، فإنه يقوم بأفعاله دون

إدراك لـلذة أو الألـم. إن الإرادة هـى طـفل الـرغـبة، وهـى لا تـخـرج من نـطـاق سـلـطـة الوالـدين الا لتتبع تحـت سلطـان العادة. ولا يمكـن أن نفتـرض أن ينتـجه العـادة إنما تكون خيراً ذاتياً، فليـس ثمة ما يدفعنا أن نزعم أن الفضيلة كفاية مستقلة عن اللذة والالـم سوى أنـه يصـعب أن يـعتمد تمـاماً على تـأثير الارتبـاطات المؤلمة والممـتعة الـتى تؤدى الى الفضيلـة دون دعم من العادة. لأن العادة على مستوى الـسلوك والشـعور، هـى الـشىء الوحـيد الذى يمـنح الـيقين، ولأن إرادة عـمل الخيـر تساعـد الآخرين عـلى الاعتماد عـلى شعورهـم وأفعالـهم. ولأنها أيضاً تساعـد الفرد ذاته على الاعتـماد على شعـوره وأفعالـه، ولهـذا كله كـان من الواجـب تربـيتهـا بمثل هـذا الاسـتـقلال المعـتاد. وبعبارة أخـرى فإن الإرادة فى هـذه الحالـة، هـى وسـيلة إلـى الخير، لا إلـى خيـر ذاتى معين، وهـى لا تتـعارض مع النظرية التى تقـول أنه لا شـىء خير بالـنسبـة للموجـودات البشرية إلا بقدر ما هـو ممتع، أو بقدر ما هـو وسيلة إلى تحقيق لذة أو تفادى الم.

لكن إذا صدقت هذه النظـرية، فقد تمت البرهنة على مبدأ المنـفعة. أما الـسؤال عما إذا كانت صادقة أم لا. فإننا يجب أن نترك الإجابة عليه إلى فطنة القارئ.



الفصل الخامس

ارتباط العدالة بالمنفعة

كانت هناك عقبة من أقوى العقبات، فى جميع عصور الفكر النظرى، هى تقبل النظرية التى تقول أن المنفعة أو السعادة هى معيار الصواب والخطأ ـ وقد نشأت من فكرة العدالة، أن الشعور القوى. والإدراك الواضح فى الظاهر، الذى تثيره هذه الكلمة بسرعة ويقين يشبهان الغريزة ـ قد بدا عند الغالبية العظمى من المفكرين انه يشير إلى صفة ملازمة للأشياء، كما يظهرنا على أنه لابد أن يكون للعدالة وجود فى الطبيعة كشئ مطلق يتميز بصفة عامة عن النفع، كما أنها تعارضه فى الفكر رغم أنها (وهذا أمر مسلم به بصفة عامة) لا تنفصل عنه على الإطلاق، فى أرض الواقع، على المدى البعيد.

وفى هذه الحالة ليس ثمة ارتباط ضرورى، كما هو الشأن فى مشاعرنا الأخلاقية الأخرى، بين السؤال الذى يتعلق بأصلها والسؤال الذى يتعلق بقوتها الإلزامية والقول بأن الطبيعة قد منحتنا شعوراً لا يستتبع بالضرورة مشروعية ما ينتج عنه. فقد يكون للشعور بالعدالة غريزة خاصة، ومع ذلك فهو يحتاج، كجميع الغرائز الأخرى، أن يقوده عقل أسمى لينير له الطريق. كما أن القول بأننا نملك غرائز عقلية، تساعدنا على أن نحكم بطريقة خاصة، كما نملك غرائز حيوانية تحثنا لأن نسلك بطريقة خاصة، لا يستتبع بالضرورة أن تكون الأولى معصومة من الخطأ فى نطاقها أكثر مما تكون الغرائز الأخرى فى مجالها. إذ يمكن للأولى أن تصدر احكاما خاطئة كما يمكن للثانية أن تؤدى إلى أفعال خاطئة. وعلى الرغم من أن الاعتقاد بأننا نملك شعوراً طبيعياً بالعدالة يختلف عن الاعتراف بهذا الشعور كمعيار أسمى للسلوك، فإن هذين الاعتقادين يرتبطان بدقة الواحد مع الآخر. والبشر لديهم

استعداد دائم لن يؤمنوا بأن أى شعور باطنى، لم يفسر بعد، يعبر عن حقيقة موضوعية. وهدفنا الآن أن نحدد ما إذا كانت الحقيقة الواقعية التى تطابق شعورنا بالعدالة تحتاج إلى كشف خاص كهذا، وماذا كانت العدالة أو الظلم فى فعل معين شيئاً ملازماً لهذا الفعل يتميز عن جميع خصائصة الأخرى، أو انها ليست سوى تجميع لبعض هذه الخصائص يظهر تحت وجه خاص. ومن المهم، من الناحية العملية، لتحقيق غرضنا من هذا البحث أن نأخذ بعين الاعتبار ما إذا كان الشعور ذاته ـ سواء أكان شعوراً بالعدالة أو الظلم ـ هو شعور فريد Sui generis كبقية احساساتنا باللون والطعم، أى أنه شعور مشتق تشكل من مجموعة أخرى من المشاعر. ومن الأهمية بمكان أن تفحص هذه النقطة، مادام لدى الناس الاستعداد للتلسيم بأن قواعد العدالة، موضوعياً، مع جانب من مجال النفع العام. لكن بمقدار ما يختلف الشعور النفسى الباطنى للعدالة عن الشعور الذى يصاحب، عادة، المنفعة البسيطة، وبمقدار ما يكون قاطعاً فى أوامره، باستثناء الحالات القصوى للأخير، فإنه يصعب على الناس أن يجدوا فى العدالة صنفا أو فرعاً خاصاً من النفع العام، ويعتقدون أن قوتها الإلزامية الفائقة تحتاج الى أصل مختلف.

وإنه لمن الضرورى، حتى نلقى ضوءا على هذه المشكلة، أن نحاول أن نبين ما هى الصفات المميزة للعدالة أو الظلم: ما هى الصفة التى تنسب عادة، إنْ كان هناك مثل هذه الصفة، إلى جميع أنماط السلوك التى يُشار اليها بكلمة ظلم (ذلك لأن العدالة مثلها مثل كثير من الصفات الأخلاقية الأخرى، تعرف أفضل بضدها) ويميزها عن أنماط السلوك المستهجنة، ولكن دون أن نطلق عليها ذلك اللقب المستهجن. وإذا كنا نجد باستمرار فى جميع الأشياء التى يصفها الناس بالعدل أو الظلم صفة عامة، أو مجموعة من الصفات، فإننا نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الصفة الخاصة، أو مجموعة الصفات، ستكون قادرة على أن تجمع حولها شعوراً يتسم بهذا الطابع الخاص وبالشدة، وفقا لقوانين تكويننا الإنفعالية. أو ما إذا كان هذا الشعور لا يمكن تفسيره، وأننا سنضطر إلى أن نعتبره عطية خاصة من عطايا الطبيعة. فإذا كانت الحالة الأولى هى الصحيحة، فإننا ونحن نجيب عن السؤال سنجد أنفسنا نحل

المشكلة الرئيسية كذلك. وإذا ما كانت الحالة الثانية، فسوف نضطر إلى البحث عن طريقة أخرى لدراستها.

لكى نكشف الصفات المشتركة بين مجموعة من الأشياء، فإن علينا أن نبدأ بملاحظة الأشياء ذاتها ملاحظة عينية. ومن ثَم فان علينا أن نشير، على التوالى، إلى أنماط مختلفة من الأفعال، والى تنظيم الشئون البشرية التى تصنف طبقا لرأى عام سريع الانتشار، على أنها عادلة أو ظالمة. إن الأشياء التى تثير المشاعر المرتبطة بهذه الكلمات معروفة جداً ومتنوعة للغاية. وسوف أمر عليها سريعا دون أن أدرسها بأى ترتيب خاص.

<u>أولا</u> : نحن نعتبر، فى الغالب، حرمان المرء من حريته الشخصية أو ملكيته الخاصة ظلما، وكذلك حرمانه من أى شئ أخر ينتمى إليه بحكم القانون. ومن ثم فها هنا نجد مثالا لتطبيق لفظ «عادل» و«ظالم» بمعنى محدد تماما، أعنى أن من العدل أن نحترم الحقوق القانونية لأى إنسان ومن الظلم أن ننتهكها. غير أن هذا الحكم يسمح لمجموعة من الاستثناءات التى ينشأ من الصور الأخرى التى تتمثل فيها فكرتا العدالة والظلم. فمثلا الشخص الذى يعانى من الحرمان ربما كان قد صودرت حقوقه تلك التى حُرِمَ منها وهى حالة سوف نعود إليها بعد قليل يمكن هناك أيضا.

<u>ثانيا</u>: ربما كانت الحقوق المشروعة التى حرم منها هى من نوع الحقوق التى ما كان ينبغى أن تنتمى إليه، أولا يجوز له أن يتمتع بها، وبعبارة أخرى، ربما كان القانون الذى منحه هذه الحقوق قانونا سيئاً، وعندما يحدث ذلك، أو عندما نفترض أنه حدث. (وهما شئ واحد فى هذا السيان). فسوف تختلف الآراء حول مدى ظلم أو عدالة انتهاك هذا القانون. سوف يؤكد البعض أنه ليس ثمة قانون، مهما يكن سيئا، يجوز للمواطن عصيانه، وأن معارضة القانون بأية صورة من الصور ينبغى أن تتخذ بشكل السعى عند السلطات لتعديله. ويرتكز، هذا البعض، فى دفاعهم عن هذا الرأى (الذى يُدين العديد من المع المحسنين للجنس البشرى، وهو رأى كثيرا ما يحمى موسسات خطرة من الأسلحة الوحيدة التى لها فرصة النجاح ضد هذه المؤسسات الفاسدة فى الظروف الراهنة) على أساس مستمده من المنفعة، وبصفة

خاصة على أهميتها بالنسبة لمصلحة البشرية، بصفة عامة، في المحافظة على عدم انتهاك المشاعر التى تخضع للقانون. غير أن البعض الآخر يأخذ بوجهة نظر مضادة تماماً، وأعنى بها القول بأنه يمكن عصيان أى قانون نتّبين أنه سيء، حتى إذا لم نتبين أنه ظالم، بل فقط أنه ناقص. في حين أن هناك فريقا ثالثا لا يجيز العصيان إلا للقوانين الظالمة فحسب. ولكن البعض يعتقد من ناحية أخرى أن جميع القوانين التى ليست نافعة أو غير مفيدة هى قوانين ظالمة، لأن كل قانون يفرض قيداً ما على الحرية الطبيعية للإنسان. وهذا القيد ظلم إلا اذا أدى إلى منفعة، ويبدو، وسط هذا التنوع الكبير من الآراء، أن هناك إجماعاً على أن هناك قوانين ظالمة، وأن القانون، بالتالى، ليس هو المعيار النهائى للعدالة، فهو يمكن أن يقدم لشخص منفعة، ويلحق بشخص آخر ضرراً وهكذا تدان العدالة. لكن متى شعرنا أن قانونا ما ظالم، فإن صورة هذا الظلم هى نفسها صورة الظلم الناجمة عن انتهاك القانون، أعنى الناجمة عن انتهاك حق شخص ما. ولما كان لا يمكن في هذه الحالة أن نقول عنه أنه حق قانونى فسوف نسميه تسمية مختلفة ونطلق عليه اسم الحق الأخلاقى. ومن ثم فإننا نستطيع أن نقول أن هناك حالة ثانية من الظلم تتكون من سلب، أو حرمان، شخص ما من شيء يكون له فيه حق أخلاقى.

ثالثا: هناك تسليم عام بأن صفة العدل تلحق بأى فعل عندما يحصل الفرد على ما يستحقه (خيراً أم شراً)، كما تنسب صفة الظلم لأى فعل عندما ينال المرء خيراً أو يعانى شراً، لا يستحقه. وربما كانت لتلك أوضح وأبرز صورة للعدالة يعترف بها العقل العام. وفكرة الاستحقاق تثير السؤال التالى: ما الذى يشكل الاستحقاق؟. ويمكن أن نقول، إذا تحدثنا بصورة عامة، أن الفرد يستحق الخير وإذا سلك سلوكا صواباً، ويستحق الشر إذا سلك سلوكا باطلا. وبمعنى أكثر تحديداً: أنه يستحق الخير من أولئك الذين سلك نحوهم سلوكا خيراً، ويستحق الشر من أولئك الذين سلك نحوهم سلوكا شريراً. ولم ينظر أبداً إلى مقابلة الشر بالخير بوصفها حالة تحقق شروط العدالة، بل بوصفها حالة تعفى منها متطلبات العدالة بناء على اعتبارات أخرى.

رابعا: أننا نعترف بأن النكث بالوعد مع أى انسان ظلم أو انتهاك لاتفاق ماسواء بطريقة صريحة أو ضمنية، أنه توقع محبط أثرناه بسلوكنا، على الأقل إذا ما كنا قد أثرنا هذه التوقعات عامدين وعن علم ودراية. وهذه الحالة كغيرها من التزامات العدالة التى تحدثنا عنها فيما سبق، لا ينظر إليها على أنها حالة مطلقة بل كالتزام يمكن تجاوزه بالتزام أخر من الجانب الآخر. أو عن طريق ذلك السلوك من جانب الشخص المعين الذى يجعلنا نتحلل من التزامنا نحوه، وبالتالى فإن سلوكه يبرر حرمانه من الفائدة التى كان يتوقعها.

خامسا: هناك تسليم عام بأنه مما يتناقض مع العدالة أن تكون متحيزاً أعنى أن تحابى شخصاً أو تفضل شخصاً على أخر فى أمور لا يجوز فيها التفضيل أو المحاباة غير أنه لايبدو أن التحيز (أو عدم التحيز) ينظر إليه على أنه واجب فى ذاتها، وإنما بالأحرى كأداة لواجب أخر، لأننا نسلم بأن المحاباة أو التفضيل ليست دائما سلوكا جديرا باللوم، بل الواقع أن الحالات التى يدان فيها هذا السلوك هى الاستثناء وليست القاعدة. فنحن، على الأرجح، نلوم الشخص، بدلاً من أن نمدحه، الذى لا يفضل عائلته أو أقاربه أو أصدقاءه فى توزيع المناصب الممتازة، ويجعل الغرباء يشغلونها، عندما يكون فى استطاعته أن يفعل ذلك دون أن ينتهك أى واجب أخر. ولا أحد يظن أنه من الظلم أن نفضل شخصاً معيناً على أخر لأنه صديق أو قريب، أو رفيق. إن النزاهة فى الأمور المتعلقة بالحقوق هى إلزامية. لكن ذلك متضمن فى التزام عام أوسع هو أن تمنح كل إنسان حقه. فمثلا يجب على المحكمة أن تكون نزيهة، لأنها مضطرة أن تجازى، بغض النظر عن أى اعتبار أخر، وترد الموضوع محل النزاع إلى من يستحقه مِنْ الطرفين. وهناك حالات أخرى كثيرة حيث نجد أن النزاهة فيها تعنى مجرد ممارسة الاستحقاق، كما هى الحال فى أولئك الذين، حسب مراكزهم: سواء أكانوا حكاماً أو معلمين أو أباء - يشرفون على تقديم الثواب والعقاب. كما أن هناك حالات أخرى تعنى فيها النزاهة مجرد احترام الصالح العام، كما هى الحال فى اختيار مرشحين لوظيفة حكومية. وباختصار النزاهة بوصفها أحد الالتزامات التى تفرضها العدالة قد تعنى فحسب، ممارسة الاعتبارات التى

يفترض أنها تؤثر فى الحالة قيد الدراسة، ومقاومة غواية أية دوافع قد تؤدى الى سلوك يختلف عما تمليه هذه الاعتبارات.

وتربط فكرة المساواة بفكرة النزاهة إرتباطا وثيقاً فهى تدخل عنصراً مكوناً فى تصور العدالة وممارستها، بل إنها تشكل عند الكثيرين ماهية العدالة. غير أن فكرة العدالة تختلف فى هذه الحالة، وربما اختلفت أكثر فى حالة أخرى، باختلاف الأشخاص. وهى باستمرار فى اختلافاتها مع اختلاف فكرتهم عن النفع فكل شخص يؤكد أن المساواة هى مسألة عدالة، فيما عدا تلك الحالات التى يعتقد أن المنفعة فيها تقتضى اللامساواة. فالعدالة فى توفير حماية متساوية لحقوق الجميع، يؤكدها أولئك الذين يؤمنون بالتفاوت الصارخ فى الحقوق ذاتها. حتى فى البلدان التى يوجد فيها نظام الرق فإنها تسلم، نظريا، أن حقوق العبد، على نحو ما هى عليه، وبغض النظر عن وضعها، ينبغى أن تكون مقدسة مثلها مثل حقوق السيد. وأن المحكمة التى لا تنفذها بدقة مماثلة تفتقر إلى العدالة. فى حين أن المؤسسات فى الوقت ذاته، التى نادراً ما تمنح أية حقوق للعبد، يمكن تنفيذها لا تعد ظالمة لأنها لا تعتبر ضارة. أما أولئك الذين يعتقدون أن المنفعة تتطلب امتيازات طبقية، فهم لا يرون ظلماً فى أن توزع الثروة والامتيازات الاجتماعية على نحو متفاوت، فى حين أن مَنْ يعتبر التفاوت الاجتماعى ضار فإنه يعتبره ظلماً أيضاً. وكل مَنْ يعتقد أن وجود الحكومة أمر ضرورى، فانه لا يرى شيئاً من الظلم فى التفاوت الناجم عن منح الحاكم سلطات ليست ممنوحة لبقية أفراد الشعب. وهناك أسئلة ومشكلات عديدة حول العدالة. حتى بين أولئك الذين يؤمنون بنظريات التسوية، بقدر اختلافهم فى الرأى حول المنفعة. فبعض الشيوعيين يعتقدون أنه من الظلم توزيع نتاج عمل الجماعة بناء على أى مبدأ آخر سوى مبدأ المساواة الدقيق. بينما يعتقد البعض الآخر أن من العدل أن يحصل أولئك الذين يحتاجون أكثر من غيرهم على حصة أكبر. بينما يذهب أخرون الى انه من ينتج أكثر ويجتهد أكثر. أو من تكون خدماتهم ذات قيمة أكبر، من حقهم أن يطالبوا بنصيب أكبر من هذا الناتج، ويمكن لكل فريق أن يلجأ، على نحو مقبول، إلى الحس الطبيعى بالعدالة، دفاعا عن رأية.

ومن بين التطبيقات المنوعة لكلمة العدالة التى لا تعد الآن غامضة مبهمة، توجد صعوبة اكتشاف الرابطة العقلية التى تجمع بين هذه الاستخدامات كلها، والتى ترتكز عليها الشعور الأخلاقى الملازم أساساً، لهذه الكلمة. وربما استلهمنا بعض المساعدة، فى هذا الموقف المحير، من تاريخ الكلمة على نحو ما تشير إليه الاشتقاقات اللغوية.

دراسة الاشتقا قات اللغوية للكلمة التى تناظر كلمة عادل، فى معظم ـ ان لم يكن فى جميع اللغات، تشير بوضوح وتميز الى أصل مرتبط بترتيبات القانون فكلمة Justum اللاتينية مشتقة من Jussum التى تعنى ذلك الذى يكون مرّتبا. وكلمة dikaiov اليونانية مشتقة مباشرة من sikn وهى تعنى دعوى قضائية أو شكوى قانونية. وكله Recht الألمانية التى جاءت منها الكلمة الانجليزية حق Right، ومستقيم Righteuous ـ ترادف كلمة القانون. ودور العدالة، وإدارة العدالة، هى محاكم وإدارات للقانون. وكلمة العدالة الفرنسية La Justice هى الكلمة المعترف بها فى القضاء. وأنا لا أرتكب نفس المغالطة المنسوبة، مع ظلال من الحقيقة، إلى هورنى توك Horne Tooke.[1] التى تزعم أن على الكلمة أن تحتفظ بمعناها الأصلى. غير أن الاشتقاق اللغوى ليس إلا دليلا خافتا على المعنى الذى تستخدم فيه الفكرة الآن. لكنه افضل دليل على كيفية نشأتها. وليس ثمة شك، فيما أتصور، أن الفكرة الأم Idee Mere ـ أو العنصر الأول فى تشكيل فكرة العدالة، هى الامتثال للقانون. فقد شكلت الفكرة تماما عند العبرانيين وحتى ظهور المسيحية. وكما هو متوقع فى شعب حاولت قوانينه أن تشمل جميع الموضوعات التى تتطلب قواعد للسلوك، شعب كان يؤمن أن هذه القوانين من الله مباشرة. لكن ثمة أمما أخرى، لاسيما اليونان والرومان، اعتقدت أن البشر كانوا منذ البداية يضعون قوانيهم ومازالوا يضعونها حتى الآن، هذه الأمم لم تخش من الاعتراف بأن هؤلاء البشر كان بامكانهم أن يضعوا قوانين سيئة. وأنه كان فى استطاعتهم أن يفعلوا، بسلطة

١- جون هورنى توك (١٢٧٣٦ ـ ١٨١٢) سياسى انجليزى راديكالى، وعالم فى فقة اللغة. (المترجمان).

القانون، الأشياء نفسها وعن طريق الدوافع نفسها ـ التى إن فعلها الأفراد بغير موافقة القانون، قلنا أنها ظالمة. وهكذا أصبح الشعور بالظلم مرتبطاً لا بجميع انتهاكات القانون، وانما فقط بانتهاك تلك القوانين التى كان ينبغى أن توجد لكنها لم توجد بعد. وبتلك القوانين التى يمكن أن نفترض أنها تضاد ما ينبغى أن يكون عليه القانون. وبهذه الطريقة فإن فكرة القانون وترتيباته، كانت ولا تزال هى السائدة فى فكرة العدالة، حتى عندما تكف القوانين عن أن تكون معياراً تقاس به العدالة.

صحيح أن البشر ينظرون إلى فكرة العدالة وإلزاماتها على أنها مقياس يمكن تطبيقة فى مجالات كثيرة لا ينظمها القانون وليس مرغوباً فيه أن ينظمها، فلا أحد يرغب فى أن تتدخل القوانين فى جميع تفصيلات الحياة الخاصة. ومع ذلك فكل منا يُسلِّم بأنه يمكن للمرء فى سلوكه اليومى أن يسلك، وهو ما يحدث بالفعل، سلوكا عادلا أو ظالماً. لكن حتى هنا فإننا نجد أن فكرة انتهاك ما ينبغى أن يكون قانونا، لا تزال باقية لكن بشكل معدل. فنحن يسعدنا باستمرار، ويغمر شعورنا بالمنفعة، أن نرى الأفعال التى نظن أنها ظالمة وهى تُعاقب. رغم أننا لا نعتقد أنه من المفيد دائما أن يتم هذا العقاب عن طريق المحاكم، ونحن نكف من إشباع هذا الرضا لما يسببه من ازعاجات طارئة. ولابد لنا أن نكون سعداء عندما نرى السلوك العادل يسود، والسلوك الظالم يُقهر، حتى فى مجال التفصيلات الدقيقة، لولا أننا نخشى، وهو خوف له ما يبرره، أن نثق فى القضاة فنعطيهم سلطة لا حد لها فوق الأفراد. عندما نعتقد أن شخصاً ما ملزم أن يسلك على نحو يتفق مع العدالة، فإننا نقول، وفقا للمصطلح الدارج، ان علينا أن نخبره أن يسلك هذا السلوك ولابد لنا أن نشعر بالرضا عندما نرى أن الالزام يفرضه من لديه السلطة لفرضه، وعندما نجد أن تنفيذ قانون ماليس مفيداً، فإننا نأسف لاستحالة مثل هذا التنفيذ. ونعتبر عدم فرض عقوبات على السلوك الظالم امراً سيئاً، نسعى أن نستعيض عنه، فنعبر عن سخطنا وسخط الجمهور الشديدين، لما فعله المذنب. ولهذا فلا تزال فكرة الإكراه القانونى هى الفكرة التى تتولد عن تصور العدالة. رغم أنه ينبغى أن تطرأ على هذه

الفكرة عدة تعديلات تبعاً للحالة المتقدمة للمجتمع، قبل أن تصبح هذه الفكرة كاملة وتامة.

وفى ظنى أن العرض السابق سليم بالنسبة لأصل فكرة العدالة ونموها المتطور. غير أن علينا أن نلاحظ أنه لم يتضمن بعد أى شئ يفرق بين هذا الالزام (القانون)، والإلزام الأخلاقى بصفة عامة. إذ الحقيقة أن فكرة الجزاء الجنائى التى هى ماهية القانون لا تدخل فى تصور الظلم فحسب، بل هى جزء من تصور الظلم ومن أى نوع من الخطأ. فنحن لا نقول عن شئ ما أنه خطأ إلا وفى ذهننا أن الشخص الذى اقترفه ينبغى أن يعاقب بطريقة أو بأخرى على ارتكابه. فإذا لم يكن هناك عقاب عن طريق القانون، فليكن بواسطة رأى إخوانه من البشر، فإذا لم يكن هناك رأى عام يعاقبه، فليكن ذلك عن طريق تأنيب الضمير. وتلك، فيما يبدو، وهى نقطة التحوال التى تفرق بين الأخلاق والمنفعة البسيطة. إنه لجزء من فكرة الواجب فى شتى صوره أن يكون من المشروع إكراه الفرد على القيام به. إذ يمكن أن نطالب الفرد بسداد الواجب على نحو ما نطالبه بسداد الدين. ولايمكن أن يسمى واجباً مالم نعتقد انه يمكن الوفاء به وسداده. وقد تقتضى مبررات الحكمة والفطنة وكذلك مصلحة الآخرين، أن نمتنع بالفعل عن المطالبة بسداده. لكن من الواضح أنه لا يحق للشخص نفسه أن يتذمر. فهناك أشياء أخرى، على العكس، نرغب أن يقوم بها الناس، ونحن نعجب بهم عندما يقومون بها، وربما كرهناهم أو احتقرناهم إذا امتنعوا عن القيام بها، وإن كنا نعترف، مع ذلك، أنهم ليسوا ملزمين على القيام بها، فليس الأمر هنا أمر إلزام اخلاقى، فنحن لا نلومهم، أعنى أننا نعتقد أنها موضوعات تخضع للعقاب وربما رأينا فيما بعد، كيف وصلنا إلى فكرة أن هذه الاشياء جديرة، أو غير جديرة بالعقاب. لكن ليس ثمة شك فى أن هذا التمييز يكمن فى صميم تصوراتنا للصواب والخطأ، عندما نقول عن أىّ سلوك انه خطأ، أو عندما نستعمل بدلا من ذلك اى لفظ آخر يدل على الذم او الاستهجان تبعاً لما نعتقد أنه ينبغى، أو لا ينبغى أن نعاقب الشخص من أجله. ونحن نقول أنه من الصواب أن نسلك هذا السلوك أو ذاك. أو نقول فحسب أن هذا الفعل مرغوب فيه أو أنه جدير بالثناء، وفقا

لما نعتقد أننا نرغب فى أن نرى الشخص المعنى مكرها عليه أو أن نقنعه أو نتوسل إليه أن يسلك بهذه الطريقة(١).

تلك هى إذن السمات الخاصة التى تتميز بها، لا العدالة، بل الأخلاق بصفة عامة عن بقية مجالات المنفعة والجدارة worthiness. لكن لايزال علينا أن نبحث عن الطابع الذى تتميز به العدالة عن بقية أفرع الأخلاق الأخرى، فمن المعروف أن كُتّاب الأخلاق يقسمون الواجبات الأخلاقية إلى صنفين، يشار إليهما بتعبيرات ردئية على أنها الواجبات ذات الإلزام الكامل، والواجبات ذات الالزام الناقص. وعلى الرغم من أن الفعل فى حالة الصنف الثانى إلزامى، فإن الفرص الخاصة بإنجازه، تترك لاختيارنا، كما هى الحال فى الإحسان والمعروف. إذ الواقع أن علينا أن نقوم بهذه الأعمال، لكن ليس تجاه انسان معين أو فى ظرف محدد. الواجبات الكاملة باللغة الدقيقة لفلاسفة القانون، هى التى تمنح لشخص أو مجموعة من الأشخاص، حقا متبادلاً، أما الواجبات الناقصة فهى الواجبات الاخلاقية التى لا يترتب عليها أى حق. وفى اعتقادى أننا سوف نجد أن هذا التمييز يتفق تماما مع التمييزين العدالة والالتزامات الأخلاقية الأخرى. وفى دراستنا للأنواع المختلفة من التعريفات الشعبية المقبولة للعدالة، فسوف يبدو أن هذا المصطلح يحتوى على فكرة الحق الشخصى، وهى دعوى يقول بها فرد أو أكثر من فرد كتلك التى يقدمها القانون عندما يمنح امتيازاً أو أى حق قانونى أخر. وقد يقع الظلم أيضا عندما يحرم شخص ما من ملكية، أو عدم الوفاء بالوعد معه، أو معاملته معاملة سيئة لا يستحقها أو أسوأ من أناس أخرين أقل استحقاقا منه، والافتراض فى كل حالة من هذه الحالات يتضمن شيئين: فعل ظالم، وشخص مظلوم يتم تحديده بل إننا يمكن أن نظلم شخصاً حين

١- انظر هذه الفكرة التى عرضها وأوضحها بروفسور بين Bain فى فصل جدير بالاعجاب جعل عنوانه «الانفعالات الأخلاقية، أو الحس الأخلاقى» فى المجلد الثانى من بحثه المؤلف من مجلدين فى أعماله العميقة المتقنة عن الروح Mind (المؤلف) يشير المؤلف إلى الكسندربين (١٨١٨- ١٩٠٣) وهو عالم نفس وفيلسوف اسكتلندى من مؤسسى النزعة الترابطية وقد رحل إلى لندن وتعرف إلى «مل» وصار واحداً من تلاميذه حتى أنه كتب سيرة حياته كما كتب شروحا على المنطق. (المترجمان).

نفضله على الاخرين إلا أن الظلم فى هذه الحالة ينسب الى منافسيه، ومن الممكن تحديد هؤلاء الأشخاص أيضاً. ويبدو لى أن هذه السمة فى هذه الحالة ـ وهى حق لشخص ما مرتبط بإلزام أخلاقى ـ هى التى تشكل الفرق النوعى الدقيق بين العدالة، والكرم، والإحسان. إذ تتضمن العدالة عنصراً ليس من الصواب أن ننجزه فحسب بل، ومن الخطأ أن نتجنبه ـ ولكن بإمكان شخص ما أن يطالب به بوصفه حقاً أخلاقياً له. لكن لا أحد يمتلك حقاً أخلاقياً بكرمنا أو معروفنا إذ ليس من واجبنا أن نمارس هذه الفضائل تجاه فرد معين. وسوف نجد، بخصوص هذا التعريف، وكل تعريف سليم آخر أن الأمثلة التى نتضارب معه هى الأمثله التى تثبت صحته. إذ لو حاول فيلسوف الأخلاق، كما فعل بعضهم، أن يبين أن للإنسانية بصفة عامة، وليس لأى فرد معين، فى جميع الخيرات التى نستطيع أن ننجزها، فإنه فى الحال ـ بناء على هذه الدعوى ـ يضع الكرم والإحسان ضمن مقولة العدالة، وهو مضطر لأن يقول أن علينا أن نبذل أقصى جهودنا، تجاه اخواننا من البشر. وهكذا تصبح هذه الحالة بمنزلة الدين، أو القول بأن يبذل هذه الجهود هو أقل ما يمكن فعله كوفاء مرض لما يقدم لنا المجتمع. وهكذا إذا ما وضعنا هذه الحالة، بمنزله الامتنان ـ وهاتان الحالتان معا متحدتان كما يعترف الجميع، ضمن إطار العدالة. فحيثما كان هناك حق، فإننا نكون أمام حالة عدالة، لا حالة إحسان. وكل مَنْ لا يميز بين العدالة والأخلاق بصفة عامة كما فعلنا نحن الآن، فإنه لن يميز بينهما على الاطلاق، بل سوف يدمج الأخلاق بأسرها فى العدالة.

لقد حاولنا تحديد العناصر المميزة التى تدخل فى تكوين فكرة العدالة، وأصبحنا على استعداد لدراسة الشعور المصاحب لهذه الفكرة، وما إذا كان يلازمها بالطبيعة، وما إذا كان يتطور وفقا لأية قوانين خاصة بالفكرة ذاتها، وما إذا كان قد انبثق، بصفة خاصة، من اعتبارات المنفعة العامة.

فى اعتقادى أن الشعور فى ذاته لا ينشأ عن أى شئ يمكن أن نسميه عموما، وبحق، فكرة من افكار النفع أو المنفعة. لكن على الرغم من أن الشعور لا ينبثق بهذه الطريقة، فإن مضمونه الأخلاقى ينبثق على هذا النحو.

لقد سبق أن رأينا أن العنصرين الرئيسيين المكونيين لشعور العدالة هما الرغبة فى معاقبة شخص قام بفعل مؤذ أو ضار، والعلم أو الايمان بأن الأذى قد لحق بفرد أو مجموعة من الأفراد.

والآن: يبدو لى أن الرغبة فى معاقبة شخص الحق الأذى بفرد ما، ينجم تلقائيا من شعورين، كلاهما طبيعى إلى أقصى حد، وهما إما غريزيان أو يشبهان الغرائز وهما: دافع الدفاع عن النفس، والشعور بالتعاطف.

من الطبيعى أن نشعر بالاستياء، وننفر، بل ونتأثر من أى أذى يلحق بنا يقوم به، أو يحاول أن يقوم به، شخص من أولئك الذين نتعاطف معهم، وليس من الضرورى أن نناقش هنا أصل هذا الشعور. فسواء أكان غريزة أو نتيجة للفكر، فنحن نعرف أنه شعور عام للطبيعة الحيوانية بأسرها، لأن كل حيوان يحاول أن يؤذى تلك الحيوانات التى آذته، أو يظن أنها على وشك أن تؤذيه هو أو صغاره. ولاتختلف الموجودات البشرية، عند هذه النقطة، عن الحيوانات الأخرى إلا فى خاصيتين <u>الأولى</u>: أن بمقدورها التعاطف، أو المشاركة الوجدانية، لا مع نسلها أو مع الحيوانات الأكثر نبلا أو مع حيوان متقدم لطيف معها، فحسب، بل مع جميع الموجودات البشرية، وحتى مع جميع الكائنات الواعية. و<u>الثانية</u>: بامتلاكها لفكر اكثر تطوراً يزودها بآفاق أوسع لمشاعرها سواء أكانت خاصة باهتمامها بنفسها أو تعاطفها مع الآخرين. إذ يستطيع الموجود البشرى أن يدرك بما له من ذكاء متفوق، حتى بغض النظر عن مدى تفوقه العاطفى، أن يدرك وحدة المصالح المشتركة، بينه وبين المجتمع الإنسانى إلى يشكل جزءا منه، ذلك لأن أى سلوك يهدد أمن المجتمع بصفة عامة، فإنه يهدد أمنه هو، ويستدعى غريزته فى الدفاع عن النفس (لو صحّ وكانت غريزة). فإذا ما لحق سمو التفكير بقوة التعاطف مع الموجودات الانسانية عامة، مكنّه ذلك من أن يلحق نفسه بالفكرة الجماعية لقبيلته، أو لبلده، أو للانسانية، لدرجة أن أى فعل يلحق بهم أذى يثير شعوره بالتعاطف، ويحثه على المقاومة.

وعلى ذلك فإننى أعتقد أن الشعور بالعدالة، فى ذلك العنصر من عناصره الذى يعتمد على الرغبة فى العقاب، هو الشعور الطبيعى بالثأر أو مقابلة العين بالعين.

ونحن نعتمد على هذا الشعور، بعون من العقل والتعاطف، فى الرد على الأضرار، وعلى أى أذى نعانى منه فى المجتمع بصفة عامة. غير أن هذا الشعور فى ذاته يخلو من الصفة الاخلاقية، فالصفة الاخلاقية التى يمكن أن ننسبها اليه هى أن نخضعه للتعاطف الاجتماعى، بحيث يلبى نداءه عند الحاجة، ذلك لأن الشعور الطبيعى يجعلنا نستاء من أى فعل مزعج، بغير تمييز، الحقه بنا أى شخص. ولكنه عندما يتحول إلى شعور أخلاقى بواسطة الشعور الاجتماعى، فإنه يعمل فى الاتجاه الذى يتفق مع الخير العام. عندئذ يستاء الأشخاص العدول من أى ضرر يلحق بالمجتمع، رغم أن الضرر قد لا يلحق بهم، وربما لا يستاؤون من ضرر يلحق بهم مهما يكن من شدة ألمه، إلا إذا كان من ذلك النوع الذى يكون للمجتمع مصلحة عامة فى قهره.

وليس ثمة اعتراض على هذه النظرية إذا قلنا أنه متى شعرنا بانتهاك مشاعرنا الخاصة بالعدالة، فإننا لا نفكر فى المجتمع ككل أو فى أية مصلحة جماعية، وإنما نفكر فحسب فى الحالة الفردية وحدها. فذلك ليس اعتراضا لأنه من الشائع المؤكد تماما أننا نشعر بالاستياء لأننا عانينا من الألم رغم أن العكس هو الجدير بالثناء. غير أن الشخص الذى يكون استياؤه شعوراً أخلاقياً حقاً، أعنى مَنْ يرى أن الفعل حقيقى باللوم قبل أن يسمح لنفسه أن يمتعض منه - ان شخصا كهذا، رغم أنه قد لا يقول لنفسه، بصراحة، أنه يؤيد مصلحة المجتمع، فإنه يشعر، يقينا، أنه يؤكد قاعدة تعمل لمصلحة الاخرين كما تعمل لمصلحته سواء بسواء. ومالم يكن لديه مثل هذا الشعور - أعنى إذا ما نظر إلى نتائج الفعل بمقدار ما تؤثر عليه هو فحسب، فإنه لا يكون عادلا بصورة واعية، لأنه يشغل نفسه بعدالة أفعاله. ويعترف الفلاسفة بذلك، حتى مَنْ كان منهم من أعدا أخلاق المنفعة. فكانط kant عندما يشرح (كما لاحظنا من قبل) المبدأ الاساسى للأخلاق بقوله «أفعل بحيث تكون قاعدة سلوكك، قانونا عاما للبشر جميعاً». فإنه يعترف، فى الواقع أن المصلحة الجماعية للإنسانية، أو على الأقل البشر بلا تمييز، ينبغى أن تكون فى ذهن الفاعل، عندما يقرر، بضمير حى، أخلاقيات الفعل. وإلا فانه كان يستخدم كلمات غير معنى فليس ثمة إمكان لتبنى قاعدة يمكن أن تتصف بالأنانية المطلقة من جميع الموجودات العاقلة -

دون أن تكون هناك عقبة لا يمكن قهرها فى طبيعة الأشياء تقف أمام هذا التبنى، فتلك قاعدة لا يمكن الدفاع عنها دفاعا مقبولا: وحتى نضفى على مبدأ كانط معنى فاننا يجب أن نشرحه كما يلى: إن علينا ان نشكل سلوكنا وفقا لقاعدة يمكن أن تأخذ بها جميع الموجودات العاقلة، وتكون غايتها المنفعة ومصلحة الناس جميعا.

ولنكرر ما سبق باختصار أن فكرة العدالة تفترض أمرين: قاعدة للسلوك، وشعور يوافق على هذه القاعدة، وعلينا أن نفترض أن الأمر الأول عام ومشترك بين الناس جميعا، وأنه يستهدف خيرهم. أما الأمر الثانى (الشعور) فهو الرغبة فى فرض العقاب على أولئك الذين ينتهكون تلك القاعدة. وهناك، فضلا عن ذلك، تصور لشخص معين يعانى من نتائج هذا الانتهاك. فهذا الانتهاك (ولنستخدم تعبيرا يناسب هذه الحالة) هو اغتصاب حقوق هذا الشخص، ويبدو لى أن الشعور بالعدالة هو الرغبة الحيوانية، فى صد هذا الأذى أو مواجهته، أو هو التأثر من هذا الشخص أو من الأشخاص الذين يتعاطف معهم، وتوسيع هذه الدوائرة لتضم جميع الأشخاص الذين لديهم قدرة إنسانية على التعاطف، والتصور الإنسانى للمصلحة الذاتية المستنيرة. ويستمد الشعور صفته الاخلاقية من العناصر الأخيرة. على نحو مايستمد قوة تأثيره الخاص. وقدرته على تأكيد الذات من العناصر الأولى.

لقد عالجتُ، طوال هذا البحث، فكرة الحق على نحو ما تكمن فى الشخص المتضرر، الذى وقع عليه الأذى، لا كعنصر منعزل أو مستقل فى تركيب الفكرة والشعور، بل كإحدى الصور التى تضم العنصرين الاخرين. وهذه العناصر تعبر، من ناحية، عن ضرر يلحق بشخص معين أو مجموعة أشخاص. ودعوة للعقاب من ناحية أخرى، وأنا اعتقد أن دراسة أذهاننا سوف تظهرنا أن هذين الشيئين يحتويان على كل ما نعنيه عندما نتحدث عن ـ انتهاك حق من الحقوق. فنحن عندما نقول عن شخص ما انّ له حقا معيناً، فإننا نعنى بذلك أن له زعما مشروعا تجاه المجتمع هو أن يحمى حوزته لهذا الحق إما بقوة القانون أو سلطة التربية والرأى العام. وإذا كان لديه ما قد نعتبره مطلبا شرعيا لأى سبب من الأسباب، أن يضمن له المجتمع شيئا ما، فإننا نقول ان له الحق فى هذا الضمان. وإذا ما رغبنا فى أن نثبت أن شيئا

ما لا ينتمى إليه عن طريق الحق، فإننا نعتقد أن ذلك يتم بمجرد ما نسلم بأنه ليس من واجب المجتمع أن يتخذ الخطوات اللازمة لكى يضمن له هذا الشىء. وإنما لابد أن نتركه وشأنه، بحيث يعتمد على جهوده الشخصية. ولهذا فإننا نقول أن لأى شخص الحق فيما يستطيع أن يظفر به فى، منافسة مهنية عادلة، وأنه لا يجوز للمجتمع أن يسمح لأى شخص آخر أن يمنعه من السعى للظفر بأكبر قدر من الفائدة بهذه الطريقة، ولكن ليس له الحق فى أن يظفر بثلثمائه جنيه فى السنة، رغم أنه تصادف أن ظفر بها من قبل. ذلك لأنه لا يجوز للمجتمع أن يقرر أن عليه أن يربح هذا المبلغ. بل على العكس لو أنه يمتلك أسهما قيمتها عشرة آلاف جنيه، وبفائدة ثلاث فى المائة للسهم، كان له الحق أن يربح ثلثمائة جنيه فى السنة، لأن المجتمع أصبح ملزما أن يوفر له دخلا قدره هذا المبلغ.

ومن ثم فان يكون لك حق، فإن ذلك يعنى، فيما أتصور، أن يكون لك واجب تجاه المجتمع فى الدفاع عن امتلاكك له. ولو اعترض معترض متسائلا: ولماذا هذا الواجب ..؟ فليس فى استطاعتى أن أجيب إلا بكلمة واحدة: المنفعة. وإذا ما بدا أن هذه الكلمة لا تنقل الشعور بالالتزام بقوة كافية، وإذا ما بد أنها تضعف من طاقة الشعور - فإن السبب هو أنه لا يدخل فى بنيه هذا الشعور العنصر العقلى فحسب، بل أيضا العنصر الحيوانى، وهو التعطش للأخذ بالثأر، وهذا التعطش يستمد قوته، فضلاً عن مبرره الأخلاقى، من ضرب من المنفعة المناسبة ذات الأهمية لفائقة والتأثير البالغ، فالمصلحة المتضمنة هنا هى الزمن، وهى أكثر المصالح حيويه بالنسبة لشعور الأغلبية. أما جميع المصالح الدنيوية الأخرى فيحتاجها شخص واحد وقد لا يحتاج إليها شخص آخر، ويمكن الاستغناء عن الكثَير منها، أو استبداله بشئ آخر عند الضرورة بكل رحابة صدر. لكن لا يمكن لأى موجود بشرى الاستغناء عن الأمن، لأننا نعتمد عليه فى حماية انفسنا من اى شر، ومن أجل الحصول على كل شئ مفيد وقّيم على المدى الطويل، ولاشئ له قيمة عندنا سوى الاشباع المرهون باللحظة وإذا كان فى استطاعه أى فرد، اقوى منا حاليا، أن يجردنا فى اللحظة التالية من أى شئ نمتلكه. والآن لا يمكن لنا تأمين هذه الضرورة التى لا نستطيع الاستغناء عنها

من بين جميع الضرورات، بعد تغذية الجسم، إلا إذا احتفظنا بأجهزة تأمينها بصورة مستمرة. ومن ثم فإن فكرة مطلبنا المشروع من إخواننا فى الإنسانية أن يتحدوا معنا لجعل أساس وجودنا بذاته أميناً ـ يثير حوله مشاعر أقوى بكثير من المشاعر التى تحيط مجالات المنفعة العامة. والاختلاف فى الدرجة (كما هو الحال غالبا فى علم النفس) يصبح اختلافا حقيقياً فى النوع وهذا المطلب يفترض خاصية الاطلاق، التى تبدو لا متناهية، ولا تتناسب أبداً مع أيه اعتبارات أخرى، وهى التى تشكل التمييز والاختلاف بين الشعور بالصواب والخطأ، وبين الشعور المعتاد بالنفع واللانفع. وهذه المشاعر التى نتحدث عنها بالغة القوة حتى أننا نتوقع أن يكون لها استجابة قوية من مشاعر الآخرين (من حيث أنهم جميعا مهتمون بهذه المصلحة) بحيث ينمو «ما يجب» و«ماينبغى» فيتحول الى «لابد» ويصبح اللزوم الذى نعترف به ضرورة أخلاقية تشبه الضرورة الفزيقية، وهى فى الغالب لا تكون أدنى منها فى قوتها الالزامية.

إذا لم يكن الشرح الذى عرضناه فى التحليل السابق، أو ما يشبهه، صوابا فى تصوره لفكرة العدالة، وإذا كانت العدالة مستقلة تماما عن المنفعة، وإذا كانت هى بذاتها per se معيارا يستطيع الذهن أن يتعرف عليه بعملية بسيطة من الاستبطان أو التأمل الذاتى، فسوف يصعب أن نفهم لِمَ يكون هذا العراف الباطنى Internal oracle غامض مبهم، ولم تبد كثرة من الأشياء عادلة أو ظالمة تبعا للضوء الذى ننظر منه اليها.

يقال لنا باستمرار أن المنفعة ليست معيارا مؤكداً أو ثابتا، فكل شخص يفسرها بطريقة مختلفة ولاسلام ولا أمان إلا فى <u>قواعد العدالة</u> التى لا تتغير، ولا تحمى ولا تخطىء، فهى تحمل برهانها فى ذاتها، وتستقل عن تقلبات الرأى العام. ويمكن للمرء أن يظن من ذلك أنه لا خلاف ولا جدال فى الموضوعات المتعلقة بالعدالة. وإذا جعلنا من ذلك قاعدة لنا، فان تطبيقها فى أية حالة سوف يتركنا بلا أدنى درجة من الشك، كما هو الحال فى البرهان الرياضى. غير أن ذلك هو أبعد ما يكون عن الواقع، لأن هناك اختلافا كبيراً فى الرأى فيما يتعلق بما هو عادل، كما أن هناك قدراً كبيراً من

النقاش حوله، بنفس القدر الذى يوجد به الاختلاف والنقاش حول ما هو نافع ومفيد للمجتمع. ولن نقول فحسب أن للأمم المختلفة وللأفراد المختلفين تصورات مختلفة عن العدالة، بل أنه داخل ذهن الفرد الواحد لا يوجد للعدالة قاعدة واحدة، أو مبدأ واحد، أو حقيقة عامة واحدة، بل كثرة منها لا تتفق دائما مع قواعدهم، والمرء لكى يختار بينها، فإنه يسترشد إما بمعيار خارجى، أو بميوله الشخصية.

فهناك البعض، مثلا، الذين يذهبون إلى أن معاقبة أى إنسان بهدف إعطاء عبرة للآخرين هو عمل ظالم، وأن العقاب لا يكون عادلاً إلا حين يستهدف خير من يعانى من العقاب نفسه. فى حين يذهب البعض الآخر إلى الطرف المضاد تماما ويؤكدون أن عقاب أشخاص بلغوا سن الرشد لمصلحتهم الخاصة، هو ظلم واستبداد، لانه إذا كانت نقطة النقاش هى مصلحتهم الخاصة، فليس لأحد الحق فى السيطرة على رأيهم فيها، ولكن يجوز لنا أن نعاقبهم لنمنع الأذى عن الآخرين، لأن ذلك حق شرعى فى الدفاع عن النفس. ويؤكد السيد أوين Mr. Owen[1]. من ناحية أخرى أن من الظلم أن نعاقب أحداً على الاطلاق، لأن المجرم لم يشكل شخصيته بنفسه، بل أن التربية، والظروف التى أحاطت به هى التى جعلته مجرما، وهو ليس مسئولا عن هذه العوامل. ولقد قوبلت جميع هذه الآراء باستحسان بالغ. وطالما أن المشكلة التى نناقشها خاصة بالعدالة فحسب دون الدخول فى مناقشة المبادئ التى تكمن وراء العدالة، وتعمل كمصادر تستمد منها سلطتها، فإننى لا أستطيع ان أرى كيف يمكن دحض أى من هؤلاء المجادلين. إذ الواقع أن كل رأى من الآراء الثلاثة يرتكز على قواعد من العدالة يُسلِّم الناس بصحتها. فالرأى الأول يشير إلى ان الظلم المعترف به، الذى يعزل فرداً ويجعله ضحية، دون رضاه، وذلك لمصلحة الآخرين. أما الرأى الثانى فهو يعتمد على عدالة الدفاع عن النفس المعترَف به، وعلى الظلم المُسلَّم به، الذى يجبر شخصا على أن يتبع آراء شخص آخر عما هو خير له. ويلجأ اتباع «أوين Owen» إلى المبدأ الذى يقول من الظلم معاقبة أى انسان لا يستطيع تحمل مسئولية

١- روبرت اوين (١٧٧١- ١٨٥٨) اشتراكى ومصلح إجتماعى بريطانى، كان رائدا فى تأسيس الجمعيات التعاونية. (المترجمان).

فعله، أو لا حول له فيه ولا قوة. وينتصر كل فريق لرأية مادام لم يضطره أحد أن يأخذ بعين الاعتبار قاعدة أخرى من قواعد العدالة سوى القاعدة التى اختارها لنفسه. ولكن ما أن توضع هذه القواعد المتعددة أمام بعضها وجها لوجه حتى يتبيّن كل فريق أن لديه ما يقوله بنفس القدر تماما الموجود عند الآخرين، ولن يستطيع واحد منهم أن ينفذ فكرته الخاصة عن العدالة دون أن يقع على فكرة أخرى لها نفس القوة الإلزامية سواء بسواء. وهناك إجماع عام على هذه الصعوبات. ولقد ابتكر البعض هذه أساليب لتجاهلها بدلا من التغلب عليها. ولقد تخيل الناس ما أسموه «بحرية الارادة» كملجأ وملاذ يحميهم من الرأى الثالث. فقد تخيلوا أنهم لا يستطيعون أن يعاقبوا انساناً تكون إرادته فى حالة إكراه كامل اللهم إلا إذا افترضنا أنها وصلت إلى هذه الحالة بغير تأثير من الظروف السابقة. ولقد كان الابتكار المفضل لتجنب الصعوبات الأخرى هو قصة وهمية عن العقد Contract يقولون فيها أنه فى مرحلة مجهولة اتفق جميع أعضاء المجتمع على طاعة القوانين، كما اتفقوا على معاقبة من ينتهك أى منها. وهكذا أعطوا مشرّعيهم الحق فى العقاب، وهو ما كان لهم أن يحصلوا عليه بأية طريقة أخرى، أما لمصلحة المجتمع أو لمصلحتهم هم. ولقد اعتقدوا أنهم بهذه الفكرة السعيدة قد تخلصوا من الصعوبة برمتها، وبرروا فرض العقاب بواسطة قاعدة جاهزة عن العدالة: فما يقع من أذى على شخص ما بموافقته ليس ظلما. ولستُ فى حاجة إلى أن الاحظ أنه حتى لو كانت الموافقة مجرد قصة وهمية، فإن هذه القاعدة لا تسمو بسلطانها على القواعد الأخرى التى كان من المفروض أن تحل محلها. بل على العكس أنها درس مفيد عن الطريقة العشوائية الفضفاضة التى تتطور بها قواعد العدل المزعومة. ومن الواضح أن هذه القاعدة الجزئية دخلت مجال التطبيق كمعين يساعد اجراءات المحاكم القاسية التى تضطرنا فى بعض الأحيان، إلى أن نكتفى بمزاعم مشكوك فيها للغاية، وذلك بسبب شرور ضخمة كثيراً ما تنشأ من أية محاولة يقومون بها لتخفيف هذه الاجراءات. ولكن حتى المحاكم لا تستطيع إتباع القاعدة باتساق لأنها يسمح بتنحية الاتفاقات الارادية

جانباً علـى أساس أنها يمكن أن تـكون غـشاً أو نصـباً. وفى بـعض الأحيـان الأخرى بحجة الخطأ المحض أو نقل معلومات خاطئة.

وهـم، مـن ناحيـة أخـرى، عنـدمـا يـقرون بمـشـروعـيـة إنزال الـعـقـاب، فكـم عـدد التصورات المتضاربة عن الـعدالة تظهر إلى النور عند مناقشة الـعقوبات المناسبة لكل جريمة؟ أنك لن تجد قاعدة واحدة تفرض نفسها بقوة أكثر مما يفعله الشعور لبدائى والتلقائى عن العدالة بوصفها قـانون القصاص Lex Talionis: العين بالـعين والسن بالسـن. وعلى الرغـم من أن هذا المبدأ مـوجود فـى الـقانون الـيـهودى والإسلامى فإنه فقد فعالـيته فى أوربا كقاعدة عملـية، وإنْ كنْتَ تجد فى معظم العقـول، حسب ظنى، توقاً شـديـداً إليه. وعندما يقع الـقصاص على مذنب عرضـاً فى تلك الصيغة الـدقيقة، فإن شـعـورا عاما بالـرضـا يقف بوضـوح شاهـدا إلى أى حد كان ذلك الـشـعـور طبيـعيا الذى قوبـل به فعل المجازاة مـن نفس الجنس، ومـعيار العدالـة فى إنزال العقـاب، عند كثـيرين، هـو أن تتنـاسب الـعقوبة مـع الجريمـة. وهـذا يعـنى أن تقـاس بدقة مـع الأثم الأخلاقى للمـذنب (أيا كان معيارهـم فـى تقدير الإثم الاخلاقى): والاعتـبار، أعنى من الضرورى أن يـتناسب مقدار الـعقوبة الضـروريـة لردع الجرم، ليس، فى رأيـهم، أدنى علاقة بمشـكلة العدالة غير أن هذا الاعتبار، عنـد آخرين، هو كل شئ. إذ يـقولون أنه ليس له من العدل على الأقل بالنسبة لـلإنسان أن يؤذيه أخوه الإنسان بالـغا ما بلغت جرائمه، بأى قدر من الألـم أو العذاب سوى ذلك القدر الضـئيل الذى يمنعه من العودة إلى تكرار سلوكه السـئ، كما يمنع غيره ممنْ يقلدونه.

ولنضرب مثلا آخر من الموضـوع الذى سبقت الإشارة إليه بالفعل: هل من العدالة فى جمعية تعاونية صناعية، أن نجازى الموهـبة أو المهارة بمنحها لقباً أو مكافأة أعلى؟ لقـد قيل، فـى الجانـب السـلبى من الـسؤال، أن كل مَنْ يـبذل ما فـى وسـعه يستـحق كذلك أن يكافأ، ولا ينبغى أن يكون العدل، أن يوضـع فى مركزْ أدنى لذنب لم يرتكبة. أما أن القول بأن هناك قدرات أعـلى فيرد عليه بأنها نالت من الامتـياز ما يكفى، وذلك بما أثارتـه من الاعجاب والثـناء، والتأثير الـشـخصى الذى أحـرزته، والاشباع الـنفسى الذى صاحبها، دون أن تضيف شيئاً إلى الصالح العام. والمجتمع بالأحرى، ملزم بناء

على مبدأ العدالة أن يعوض أولئك الذين كان نصيبهم فى الحياة أقل من غيرهم، بسبب هذه المزايا المتفاوتة التى لا يستحقونها بدلا من تضخيمها فيصبح وضع الآخرين أشد سوءاً. ويزعمون، فى الجانب المضاد، أن المجتمع تلقى أكثر من عامل قدير، ولما كانت خدماته أكثر نفعاً فلابد للمجتمع أن يكافئه على نحو أكبر، حيث أن الجانب الأكبر من الإيراد العام هو فعلا من جهده، ولهذا فان عدم الوفاء بتسديد حقه هو نوع من السرقة. وإذا كان لابد له أن يتلقى قدرا مماثلا للآخرين فحسب، كان من العدل أن يطلب منه أن ينتج قدراً مماثلا لما ينتجون وأن تخصص له مدة أقصر من الوقت تتناسب مع قدرته المتفوقة، فمن الذى سيحكم بين هذا الالتجاء إلى مبادئ متضاربة عن العدالة؟ إن للعدالة فى هذه الحالة جانبين يستحيل التوفيق بينهما، كما أن الفريقين المتجادلين قد اختارا جانبين متضادين: فقد اختار أحدهما أن ينظر إلى العدالة من زاوية ما يناله الفرد. أما الاخر فقد اختار أن ينظر اليها من، زاوية ما يجب على المجتمع أن يقدمه، وكل منهما لا يمكن الرد عليه من الزاوية التى ينظر منها. وأى اختيار بينهما، على أسس من العدالة، لابد أن يكون عشوائيا تماما. إن المنفعة الاجتماعية، هى وحدها، التى يمكن أن تقرر الافضلية.

ومن ناحية أخرى، كم عدد مقاييس العدالة، والى أى حد لا يمكن التوفيق بينها، تلك التى تشير اليها اصلاحات الضرائب. هناك رأى يقول ان تسديد الضرائب للدولة ينبغى أن يتناسب فى مقداره مع مقدرة المرء المالية. وهناك رأى أخر يقول ان العدالة تقتضى ما يسمى بالضريبة التصاعدية، وهذا يعنى أن نأخذ نسبة أكبر ممن لديهم فائض، ويمكن أن يكون هناك من زاوية العدالة الطبيعة رد قوى يتجاهل الوضع المالى للافراد تماما، على أن يحصل مبلغا معينا متساويا (كلما كان ذلك ممكنا) من كل فرد، فجميع مَنْ ينتمى الى جمعية أو نادى يدفع مبلغا واحدا مماثل غيره لكى يحصل على امتيازات واحدة ومماثلة لغيره، بغض النظر عما إذا كانوا جميعا يتحملون هذا العبء بصورة متساوية أم لا. وقد يقال أنه ما دامت الحماية التى يقدمها القانون، والحكومة، تمنح إلى جميع المواطنين، على قدم المساواة، ويحتاج إليها جميع المواطنين على قدمَ المساواة، فإن إجبار الموظفين جميعا

على شرائها بنفس السعر لا يتعارض مع مبدأ العدالة. ونحن نعتقد أنه من العدل، وليس من الظلم. أن يطلب التاجر لنفس السلطة، نفس الثمن من جميع المشترين، ولا يبيعها بسعر يتغير مع تغير قدراتهم على الشراء. ولا يوجد مَنْ يدافع عن هذا المبدأ عندما يطبق على فرض الضرائب. لأنه يتعارض بشدة مع مشاعر المواطن بالانسانية، والمصلحة الإجتماعية. غير أن العدالة التى يتوسلون به هى مبدأ صادق وملزم كالمبادئ التى يستشهدون بها ضده، ولهذا فإنه يؤثر ضمنيا، على حجة الدفاع التى تستخدم فى تقييم أنواع أخرى من فرض الضرائب. ويجد الناس أنفسهم مضطرين إلى القول بأن الدولة تساعد الأغنياء أكثر من مساعدتها للفقراء، كمبرر لكى تأخذ الدولة منهم مبالغ اكبر: رغم أن ذلك ليس صحيحا فى الواقع، لأن الأغنياء يستطيعون الدفاع عن أنفسهم بصورة، أفضل فى حالة غياب الحكومة والقانون فليسوا بحاجة للحماية التى يحتاج إليها الفقراء. بل أنهم فى الواقع قادرون على تحويل الفقراء إلى عبيد بقدر لا بأس من النجاح. ومن ناحية أخرى فهناك أخرون يلجأون الى نفس تصور العدالة، لكى يقولوا أن جميع المواطنين ينبغى عليهم أن يدفعوا ضريبة الأعناق (أو ضريبة الرءوس Capitation tax) بقدر متساوى لحماية أنفسهم (وهى ضريبة لها قيمة متساوية بالنسبة للجميع)، ثم عليهم أن يدفعوا ضريبة متفاوته لحماية ملكليتهم التى هى متفاوته. ويرد أخرون على هؤلاء بقولهم: أن ما يملكه إنسان واحد بأجمعه يساوى فى قميته ما يملكه إنسان أخر. وليس ثمة طريقة للتخلص من جميع هذه الألوان من الخلط سوى: مبدأ المنفعة.

فهل الفارق، إذن، بين العادل والنافع هو فارق وهمى؟ وهل وقعت البشرية فى وهم خادع عندما ظنت أن العدالة هى شئ مقدس أكثر من التخطيط السياسى، وأننا ينبغى أن لا نُصغى الى التخطيط السياسى، إلا بعد أن نكون قد حسمنا معنى العدالة؟ كلا على الإطلاق. إن العرض الذى قدمناه لطبيعة الشعور وأصله، يقر بفارق حقيقى. ولن تجد واحدا من أولئك الذينْ يبدون احتقارا هائلا لنتائج الأفعال كعنصر فى نظريتهم الأخلاقية، يلحق أهمية بهذا الفارق أكثر مما أفعل أنا. فعلى حين أننى أجادل بشدة فى الادعاءات التى تدعيها أية نظرية تضع مقياسا خياليا

للعدالة لا يرتكز على المنفعة، فإننى أعتبر معيار العدالة الذى يقوم على المنفعة الجزء الرئيسى فى كل ضروب الأخلاق بل هو الجزء المقدس الملزم الذى لا يمكن أن نفارنة بأى جزء أخر. أن العدالة هى اسم لفئة معينة من القواعد الأخلاقية التى تتعلق بجوهر السعادة الإنسانية، وأكثر أساسية، تقريبا، من أية قواعد اخرى مرشدة فى الحياة، وهى ثم ذات طابع الزامى مطلق أكثر من أية قواعد أخرى. والفكرة التى وجدنا أنها تشكل ماهية فكرة العدالة هى فكرة الحق الكامن فى كل فرد، وهى تتضمن صفة هذا الواجب الإلزامية، بل وهى شاهدة عليها.

إن القواعد الأخلاقية التى تمنع البشر من أن يلحقوا الأذى بعضهم ببعض (ولا ينبغى أن ننس أبداً أنها تشمل التدخل الخاطئ فى حريه بعضهم البعض) - هى أكثر حيوية للسعادة البشرية من أية قواعد أخرى، بغض النظر عن أهميتها. ولا يشير ذلك إلا إلى أفضل نمط لإدارة قسم معين من الشئون البشرية. وهى تتصف كذلك بتلك الخاصية العجيبة وهى أنها العنصر الرئيسى فى تحديد مشاعر الانسان الإجتماعية. ومراعاتها هى وحدها التى تحفظ السلام بين الموجودات البشرية: وإن لم يكن طاعتها هى القاعدة، وعصيانها هو الاستثناء، فإن كل فرد سيجد فى كل فرد أخر عدواً له، وسيضطر إلى أن يكون باستمرار على حذر منه. ولا يقل عن ذلك أهمية أن نقول ان البشرية تميل على نحو مباشر، وبأشد اندفاع، الى تعزيز هذه القواعد فى نفوس أبنائها. فإذا اقتصر أمر الأفراد أن يعطوا بعضهم لبعض تعليمات أو نصائح متبصرة، فإنهم قد لا يربحون شيئاً، أو يظنون أنهم لم يربحوا شيئاً. أما عندما يغرسون فى بعضهم البعض واجب الاحسان وعمل الخير، فإنهم يجنون مصلحة واضحة وأن تكن بدرجة أقل: فقد لا يكون المرء بحاجة إلى إحسان الآخرين، ولكنه بحاجة، دائما، إلى أن يتجنب ضررهم. وهكذا فإن النظم الأخلاقية التى تحمى كل فرد من ضرر الآخرين أما بطريقة مباشرة، أو باعاقة سعية لتحقيق خيرة الخاص، هى تلك النظم التى يرغبها من كل قلبه، والتى من مصلحته الكبرى أن ينشرها، ويطبقها قولاً وعملاً فى أن معاً. ومراعاة الشخص لهذه النظم هى التى تحدد امكاناته وصلاحيته لأن يوجد كفرد فى جماعة البشر، لأن هذه العلاقة هى

التى تحدد ما إذا كان شخصا كريها يبغضه زملاؤه أو لا. والآن فإن هذه النظم الاخلاقية هى، منذ البداية، التى تشكل التزامات العدالة. أما حالات الظلم الصارخة، وهى التى تخلق طابع البغض والنفور الذى يتميز به الشعور بالظلم فهى أفعال عدوانية خاطئة، أو هى ممارسات خاطئة للقوة ضد إنسان ما. أما الحالات الثانية فهى أفعال أقل وضوحاً، وهى تعتمد على حرمان الفرد من شئ يستحقه. وهذا يعنى فى الحالتين ضرراً إيجابياً، أما شكل العذاب المباشر، أو على شكل حرمانه من خير ذى صفة مادية أو إجتماعية من حقه المشروع أن يتوقعه.

والدوافع القوية نفسها التى تعرض طاعة هذه النظم الأخلاقية الأولية هى التى تأمر بمعاقبة أولئك الذين ينتهكونها. وكما أن دوافع: الدفاع عن النفس، والدفاع عن الآخرين، والانتقام - تستدعى كلها ضد هؤلاء الأشخاص، فإن القصاص، أو الشر بالشر، يصبح مرتبطاً أوثق ارتباط بالشعور بالعدالة، وتشمله الفكرة فى تصورها الكلى. وفكرة الخير بالخير هى كذلك قاعدة من قواعد العدالة، وهى لأول وهلة لا ترتبط بوضوح بالأذى أو الظلم، رغم نفعها الإجتماعى الواضح، ورغم أنه يستتبعها شعور إنسانى طبيعى، موجود فى الحالات الأولية للعدل والظلم، وهذا الارتباط هو مصدر ما يتميز به هذا الشعور من شدة. وعلى الرغم من أن هذا الارتباط أقل وضوحا، فهو ليس أقل واقعية. فمن يقبل المنافع ويرفض أن يردها عند الحاجة فإنه يوقع ضرراً حقيقياً، وذلك باحباطه لواحد من الناس فى توقع من أعظم توقعاته الطبيعية والمعقولة، وهو توقع لابد أنه هو نفسه قد شجعه ولو ضمنيا، وإلا لكان من النادر أن ينال هذه المنافع. وتبدو المكانة المرموقة لاحباط التوقع، وسط المساوئ والاخطاء الإنسانية، ظاهرة من واقعة أنها تشكل العمل الإجرامى الرئيسى فى فعلين لا أخلاقيين هما: إنتهاك حرمة الصداقة، والنكث بالوعد، وقليلة هى الأضرار التى يمكن للبشر تحملها أكثر من ذلك، فلا شئ أعمق غورا من الجرح الذى يحدثه إحباط توقع اعتادوا عليه، وكانوا على يقين من الاعتماد عليه وقت الحاجة. وقليلة هى الأخطاء التى تكون أكبر من هذا الحرمان المحض من الخير، ولا شئ يثير الاستياء أكثر من ذلك سواء عند مَنْ يعانى العذاب والألم، أوعند المشاهد المتعاطف.

ومن ثم فإن المبدأ الذى يطالب بإعطاء كل فرد ما يستحقه، أى مجازاة الخير بالخير، والشر بالشر، ليس فقط جزءاً من فكرة العدالة كما عرفناها، بل هو أيضا موضوع مناسب لتلك الشدة فى الشعور الذى يضع العادل، فى التقدير البشرى، فوق ما هو نافع فحسب.

ومعظم قواعد العدالة السائدة فى العالم، والتى نلجأ اليها عاد فى اجراءاتها تتقيد بتنفيذ مبادئ العدالة التى تحدثنا عنها الآن. والقول بأن الشخص ليس مسؤلاً إلا عما يفعله بإرادته طواعية، أو عما يكون فى مقدرته إراديا تجنبه، والقول بأنه سيكون من الظلم ادانة أى شخص بلا محاكمة، والقول بأن العقوبة ينبغى أن تكون متناسبة مع الجريمة - جميع هذه الأقوال هى قواعد غايتها منع المبدأ العادل لمعاقبة الشر بالشر، من الانحراف بحيث يلحق الأذى بشخص بغير مبرر. ولقد بدأ استخدام الجانب الأعظم من هذه القواعد العامة فى المحاكم. ونالت الاعتراف الكامل بها، والاتفاق التام عليها، على نحو طبيعى، أكثر مما حازت عليه قواعد أخرى كالقواعد الضرورية التى تمكنها من القيام بوظيفتها المزدوجة: إنزال العقاب على مَنْ يستحقه، وإعطاء كل شخص حقه.

النزاهة هى أول فضائل القضاء، وهى التزام بالعدالة، للسبب الذى سبق أن ذكرناه من ناحية، ولكونها شرطاً ضرورياً لتحقيق الالتزامات الأخرى بالعدالة، من ناحية أخرى. ولكنها ليست المصدر الوحيد للمكانة المرموقة بين الالتزامات الانسانية لقواعد المساواة. والنزاهة التى تكون جزءاً من قواعد العدالة، بالنسبة للرأى العام والطبقة المستنيرة. وهى يمكن اعتبارها، من وجهة نظر معينة، نتائج طبيعية للمبادئ التى ذكرناها فيما سق. وإذا كان من الواجب إعطاء كل ذى حق حقه، ومكافأة الخير بالخير، ومجازاة الشر بالشر، فإنه ينتج من ذلك بالضرورة أن من واجبنا أن نعامل الجميع ممن يستحقون منا معاملة حسنة على قدم المساواة (عندما لا يمنعنا ذلك من واجب أعلى)، وأن على المجتمع أن يعامل الجميع ممن يستحقون منه معاملة حسنه بالتساوى، وعلى نحو مطلق. وهذا هو أسمى مقياس مجرد للعدالة الاجتماعية، وعدالة التوزيع، التى تتجه إليها جميع المؤسسات وتبذل

فى سبيلها جهود جميع المواطنين الصالحين، بل ينبغى أن يوجه إليها أعظم قدر ممكن من الاهتمام. غير أن هذا الواجب الأخلاقى العظيم، يرتكز على أساس أعمق ينبعث مباشرة من المبدأ فى الأخلاق، وهو ليس مجرد نتيجة منطقية لمبادئ ثانوية أو مشتقة، إذ يتضمنه معنى المنفعة ذاتها، اى مبدأ أعظم قدر من السعادة، وسوف يظل هذا المبدأ مجرد صورة لمجموعة من الألفاظ بلا مغزى عقلى، مالم نأخذ سعادة شخص معين، مفترض أنها تتساوى تماما مع سعادة شخص آخر فى مقدارها (واضعين فى اعتبارنا عامل النوع) ونعامل الاثنين معاملة واحدة. فإذا ما تحققت هذه الشروط استطعنا صياغة شعار بنتام Bentham كشرح تفسيرى لمبدأ المنفعة أما شعار بنتام فهو «عندى أن كل انسان هو كغيره شخص واحد، ولا أحد عندى يزيد عن شخص واحد»[1]. ان مطالبة كل انسان بحق متساوى من السعادة يشمل،

١- هذا الشعار يتضمنه المبدأ الأول لمشروع المنفعة، أى النزاهة التامة بين الأشخاص، ويرى مستر هربرت سبنسر Mr. Herbert Spenser فى كتابه «دراسات اجتماعية ان هذه الفكرة هى برهان يدحض ادعاءات المنفعة فى أنها مرشد كاف للحق. مادام مبدأ المنفعة، فيما يرى سبنسر، يفترض مقدما مبدأ اسبق هو: لكل انسان حق متساوى فى السعادة. وربما كان الأصح من ذلك الآن أن نصفه بأنه يفترض كميات متساوية من السعادة مرغوب فيها بدرجات متساوية. سواء شعر بها نفس الشخص أو أشخاص مختلفون. غير أن ذلك ليس افتراضا مقدما، ولا هو مقدمة نحتاج اليها لدعم مبدأ المنفعة. بل هى المبدأ ذاته. إذ ماذا عسى أن يكون مبدا للمنفعة إن لم يكن يعنى إن «السعادة» و«مرغوب فيه» مصطلحان مترادفان؟ وإذا كان هناك مبدأ اسبق متضمن، فانه لن يكون سوى المبدأ القائل بان حقائق الرياضة يمكن تطبيقها لتقييم السعادة، على نحو ما تنطبق فى جميع الكميات الأخرى التى يمكن قياسها.

لقد أعترض مستر سبنسر فى اتصال خاص يتعلق بموضوع الهامش السابق ـ على اعتباره خصما لنظرية المنفعة، ونكر أنه يعتبر السعادة الغاية النهائية للأخلاق. ولكنه يعتقد أن هذه الغاية لا يمكن بلوغها، الا جزئياً، عن طريق التعميمات التجريبية من نتائج السلوك التى نلاحظها، فنحن لا نستطيع بلوغها على نحو كامل إلا عن طريق الاستنباط من قوانين الحياة، وظروف الوجود، ما هى نوع الافعال التى تؤدى بالضرورة إلى السعادة، وما هى الافعال التى تؤدى الى الشقاء أو التعاسة. وباستثناء كلمة «بالضرورة» فاننى لا أختلف مع هذه النظرية، (فاذا ما حذفت هذه الكلمة فاننى لا أعرف لأى مدافع حديث عن مذهب المنفعة رأى مخالف. فبنتام Bentham الذى يشير اليه، يقينا، مستر سبنسر فى كتابه: «دراسات اجتماعية» هو آخر مفكر يمكن اتهامه بأنه يرفض استنباط نتائج الأفعال المؤثرة على السعادة، من قوانين الطبيعة، البشرية، والظروف الكلية للحياة الانسانية. والتهمة الشائعة ضده هى أنه اعتمد اعتمادا تاما، أكثر من اللازم، على استنباطات من هذا القبيل، ورفض تماما الالتزام بالتعميمات التى ترتكز على التجربة النوعية الخاصة، التى يعتقد سبنسر أن النفعيين يقتصرون عليها، ويحصرون انفسهم فيها، وفى رأيى (اعتقد انه رأى سبنسر ايضا) انه فى ميدان الأخلاق، كما هى الحال فى أى فرع من أفرع الدراسات العلمية الأخرى، فان توافق النتائج مع هاتين العمليتين. الواحدة تؤيد الأخرى وتثبتها، ضرورى حتى نعطى أية قضية عامة درجة ونوع الوضوح التى تشكل ماهية البرهان]. المؤلف.

فى تقدير فيلسوف الأخلاق والمشرّع، المطالبة بقدر متساوى من جميع وسائل السعادة إلا بمقدار ما تضعه الشروط الضرورية للحياة، والمصلحة العامة التى تشمل كل فرد ـ من تحديدات لهذه القاعدة، وهى تحديدات ينبغى تفسيرها بدقة. وهذه القاعدة، شأنها شأن جميع قواعد العدالة الأخرى، لا يمكن أن تنطبق على الإطلاق ولا يمكن تطبيقها على نحو شامل، بل هى، على العكس، تفسر، كما سبق أن أشرتُ بما يتلاءم مع فكرة كل شخص عن المصلحة الاجتماعية. ولكن بغض النظر عن إمكان تطبيقها على أية حالة خاصة فإنها تبقى إحدى قواعد العدالة. فجميع الاشخاص يعتقدون أنَّ لهم حقاً فى المساواة فى المعاملة. إلا عندما تقتضى الضرورة الاجتماعية غير ذلك. ومن ثم فان كل تفاوت اجتماعى، توقفنا عن اعتباره نافعا أو مقيداً، يفترض لا فقط، طابع اللانافع، بل أيضا طابع الظلم، ويبدو استبدادا لدرجة أن الناس لابد أن يعجبوا كيف كان بامكانهم تحمل هذا التفاوت، ولكنهم ينسون انهم، ربما تحملوا الوانا أخرى من التفاوت، بسبب فكرة خاطئة مماثلة عن النفع، حتى أن تصحيح هذه الفكرة يجعل ما يستحسنونه يبدو رهيبا تماما مثله مثل ذلك الذى تعلموا فى النهاية إدانته. إن تاريخ الإصلاح الاجتماعى كله عبارة عن سلسلة من المراحل والانتقالات حيث انتقلت فيها العادات والتقاليد أو المؤسسات، الواحدة تلو الأخرى، من مرحلة كانت فيها تمثل ضرورة أولية للوجود الاجتماعى إلى مرحلة أخرى أصبحت توصم فيها بالظلم والطغيان. وعلى هذا النحو كانت التمييزات بين العبيد والأحرار، بين النبلاء والاقنان، بين المواطن الرومانى الحر، والرعاع أو الدهماء. وعلى هذا النحو سوف تكون هناك تمييزات، وهى التى كانت حد ما موجودة بالفعل، بين أرستقراطية اللون أو الجنس أو العرق.

يتضح مما سبق أن ذكرناه، أن العدالة هى اسم لمتطلبات أخلاقية معينة، تقف، إذا نظرنا إليها مجتمعة، فى مرتبة أعلى فى ميزان المنفعة الاجتماعية، ولهذا فهى تمثل درجة من الالزام أعلى من أية متطلبات اخرى، رغم انه قد تقع بعض الحالات الجزئية التى تكون فيها بعض الواجبات الاجتماعية الأخرى بالغة الأهمية حتى انها تجب أية قاعدة من قواعد العدالة. وهكذا نجد، مثلا، اننا لكى ننقذ حياة إنسان فليس

من المسموح به فحسب، بل من الواجب أيضاً، أن نسرق، بل أن نغتصب عنوة قدراً من الطعام اللازم أو الدواء الضرورى. وكذلك أن نخطف طبيبا ونجبره أن يقوم بأداء وظيفته الطبية. وفى أمثال هذه المواقف التى لا نستطيع أن ندعى فيها عن أى شئ أنه عدل ما لم يكن فضيلة. فإننا لا نقول، عادة، إن العدالة ينبغى أن تتراجع أمام أى مبدأ أخلاقى آخر، لكنا نقول إن ما هو عادل فى الحالات العادية ليس عادلا فى حالة جزئية خاصة بسبب ذلك المبدأ الأخلاقى الآخر. إن هذا التعبير اللغوى المفيد والمناسب، يحفظ الطابع السرمدى المنسوب للعدالة، ويحيمنا من ضرورة الاعتقاد أن هناك ظلما جديرا بالثناء.

هذه الاعتبارات التى قدمناها تحل، فى تصورى، الصعوبة الوحيدة الحقيقية فى نظرية المنفعة بالنسبة للأخلاق. لقد اتضح باستمرار أن جميع حالات العدالة هى أيضا حالات للمنفعة، والفرق يوجد فى الشعور الخاص المصاحب للعدالة، ويجعلها تتميز بالتضاد عن المنفعة. فإذا ما شرحنا هذا الشعور الخاص المتميز بصورة وافية، وإذا لم يكن ثمة ضرورة أن نفترض له أصلا خاصا به فسوف نجد أنه ببساطة الشعور الطبيعى للاستياء، أو الحنق، وقد اكتسب صفة أخلاقية بأن امتد ليتساوى فى وجوده مع مطلبات الخير الاجتماعى. وإذا كان هذا الشعور لا يوجد فحسب، بل ينبغى أن يوجد، فى جميع فئات الحالات التى تتفق مع فكرة العدالة: فإن هذه الفكرة لن تعود بعد ذلك تمثل عقبة أمام أخلاق المنفعة وتبقى العدالة الاسم المناسب لمجموعة معينة من المنافع الاجتماعية ذات الأهمية البالغة، ومن ثم ضرورية ومطلقة أكثر من منافع أخرى بوصفها فئة (رغم أنها قد لاتكون كذلك فى حالات جزئية معينة)، ومن ثم فلابد أن يحرسها على نحو ما يحدث بشكل طبيعى، شعور لا يختلف فى الدرجة فحسب، بل فى النوع أيضاً. وينبغى أن نميّزه عن الشعور الأكثر اعتدالا الذى يصاحب الفكرة المحض عن ترقيع اللذة البشرية أو المنفعة بواسطة الطبيعة المحددة أكثر لأوامرها وبطابعها الصارم فى الجزاءات.



القسم الثانى

الحـــريـــة

«الإهـــــداء»(١)

«إلى ذكرى حبيبتى التى تبعث فى نفسى الحسرة والشجن، ذكرى مَنْ كانت مصدر إلهامى، كما كانتْ إلى حدٍ ما، المؤلف الذى كَتَبَ أفضل ما كتبتُ، إلى ذكرى رفيقتى وزوجتى، إلى التى كانت بحدسها السامى للحق والحقيقة أقوى باعث لى على ما كتبت كما كان استحسانها لما أكتب أعظم مكافأة: إليها أهدى هذا الكتاب. وهو شأنه شأن جميع ما كتبت خلال سنوات كثيرة. ينتمى إليها بقدر ما ينتمى إلى - غير أنه بوضعه الراهن لم ينل من مراجعتها، التى لا أستطيع تقديرها إلا قدرا ضيئلاً للغاية، فقد احتفظت بأجزاء من أهم ما ورد فيه لكى تراجعها، لكن لن يقدر لها اليوم أن تنال شيئاً من عنايتها. ولو أنى أوتيت من سحر البيان ما يمكنى أن أعبر للناس عن نصف الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة التى دفنت معها فى قبرها لأسديت لهم بذلك فائدة أعظم مَن كل ما أكتبه الآن بعد أن حرمت من تشجيعها، وعونها، وحكمتها التى لا نظير لها ..»

جون ستيوارت مل

---

١ - الإهداء للسيدة هاريت هاردى تيلور Harriet Hardy Taylor (١٨٠٧ - ١٨٥٨) التى أحبها مل أكثر من واحد وعشرين عاما قبل أن يتزوجها عام ١٨٥١ (بعد وفاة زوجها فى يوليو ١٨٤٩). ولم يستمر زواجه منها سوى سبع سنوات فقد ماتت ١٨٥٨. ويقال: إنه قد وجد فى أوراقها مقالات تستبق بعض الافكار التى عرضها مل فى كتابه عن الحرية انظر مثلا:

A History of Women philosophers, vol. 3, p246, ed. M.E. Waithe. (المترجمان)

الفصل الأول

«تمهيـــد»

ليس موضوع هذه الدراسة ما يسمى «بحرية الإرادة» التى تعارض، لسوء الطالع ما يسمى، خطأ بفكرة «الضرورة الفلسفية»، وإنما موضوعها دراسة الحرية المدنية أو الاجتماعية: أعنى طبيعه السلطة وحدودها التى يمكن أن يمارسها المجتمع على الفرد بطريقة مشروعة، وهى مشكلة قلّما طُرحت للبحث، ونادراً ما نوقشت، بصورةٍ عامة، وإن كانت قد أثرت المناظرات العملية فى هذا العصر بحضورها المستتر، ومن المحتمل أن تفرض نفسها قريبا بوصفها المشكلة الحيوية للمستقبل. وهى ليست على الإطلاق مشكلة جديدة، بل يمكن القول أن البشر انقسموا حولها فريقين، بمعنى ما من المعانى من أقدم العصور. غير أن المشكلة تفرض نفسها فى مرحلة التقدم التى تدخلها الآن قطاعات متحضرة من النوع البشرى، وهى تفرض نفسها فى ظروف جديدة، وتتطلب دراسة مختلفة وأساسية أكثر.

إن الصراع بين الحرية والسلطة سمة فى غاية الوضوح فى مراحل التاريخ المألوفة لنا منذ القدم، لاسيما فى تاريخ اليونان، والرومان، وإنجلترا.

بيد أن هذا النزاع كان فى العصور القديمة يقوم بين المواطنين، أو بعض طبقات منهم ـ وبين الحكومة. وكان يقصد بكمة الحرية حماية الفرد من طغيان الحكام السياسيين. فقد كان يُنظر إلى الحُكّام على أنهم يتعارضون بالضرورة مع الشعب الذى يحكمونه (باستثناء بعض الحكومات الشعبية عند اليونان). وكان الحكام عبارة عن حاكم واحد، أو طبقة مغلقة أو قبيلة، وكلهم يستمدون سلطتهم من الوراثة أو الغزو. وهم فى جميع الحالات لايستمدوها من رضا المحكومين. ولم يكن المتازون من الناس يقامرون، وربما لم تكن لديهم الرغبة فى ذلك ، بالدخول فى نزاع مع الحكام، مهما يكن من أمر الاحتياطيات التى تتخذ ضد ممارساتهم الجائرة،

فقد كان يُنظر إلى سلطة الحكام على أنها ضرورية، لكنها كذلك على جانب كبير من الخطورة فهي سلاح ربما حاول الحاكم استخدامه ضد رعاياه بدرجة لا تقل عن استخدامه ضد أعدائه في الخارج. ولكي يمنع الأعضاء الضعاف في المجتمع أن يقعوا فريسة للنسور. لكن لما كان ملك النسور لن يقل طمعا في افتراس القطيع عن أضعف أعضائها، فقد كان على المواطنين أن يتخذوا على الدوام موقف الدفاع ضد أنيابه ومخالبه(١). ومن ثم فقد كانت غاية الوطنيين أن يضعوا حدوداً لسلطة الحاكم التي يمارسها في المجتمع. وكان تقييد الحاكم على هذا النحو هو ما يعنونه بالحرية. ولقد حاولوا تحقيق هذا التقييد بطريقتين الأولى: الحصول على اعتراف ببعض التحصينات، وهي التي تسمى بالحقوق السياسية أو الحريات السياسة، والتي إذا انتهكها الحاكم كان بذلك خارجاً عن واجباته، ويجوز لذلك مقاومته مقاومة خاصة أو التمرد تمرداً عاما عليه(٢). والطريقة الثانية : وهي بصفة عامة وسيلة لم تظهر إلا في عصورٍ متأخرة ـ إنما تعني إقامة الضوابط الدستورية، التي يصبح فيها رضا الناس ـ أو هيئة ممثلة لهم ـ شرطا لازماً لإقرار الأعمال الهامة التي تقوم بها السلطة الحاكمة. ولقد تم تقييد السلطة الحاكمة رغما عنها في معظم البلدان الأوربية بالطريقة الأولى. لكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للطريقة الثانية. وإن كان الوصول إلى تحقيق الطريقة الثانية تحقيقاً كاملاً هو الهدف الأساسي لعشاق الحرية في كل مكان. طالما كان الجنس البشري قانعاً بمحاربةٍ بعدو بعد وآخر. وبالخضوع لحكم

١- المقصود أن الناس العاديين في المجتمع وهم ضعاف، يخشون الأقوياء أو النسور الجائعة على حد تعبير «مل» ولهذا تراهم يعمدون الى اختيار واحد من بين الاقوياء لكي يفرض النظام والخضوع على الجميع. غير أن هذا الشخص نفسه، وهو الحاكم أو ملك النسور بتعبير «مل» له بدوره أطماعه وأنيابه ومخالبه التي يجد الأفراد أنفسهم مضطرين إلى تحصين أنفسهم ضدها. (المترجم).

٢- الحاكم الذي يخرج عن واجباته ويستخدم السلطة استخداما تعسفيا إنما يعلن الحرب Bellum على الشعب ومن هنا جاز التمرد Rebellion عليه – حيث نجد الكلمة الإنجليزية مشتقة من الكلمة اللاتينية وهي بالتالي تعني الحرب من جديد. (المترجم).

سيد ما، شريطة أن تكون هناك ضمانات كافية قليلة أو كثيرة، تمنع طغيان هذا السيد، فإن الناس لن يدعوا طموحاتهم تجاوز هذا الحد.

لكن جاد الوقت، في مجرى تقدم أحوال البشر، الذي توقف فيه الناس عن الاعتقاد بأن الضرورة الطبيعية تفرض أن يكون حكامهم ذوي قوة مستقلة، تتعارض مع مصالحهم وبدا لهم أن من الأفضل كثيراً أن يكون مختلف حكام الدولة مفوضين أو مندوبين عنهم يمكن عزلهم متى شاءوا. وبدا أنه بهذه الطريقة وحدها يكون لديهم الضمان الكامل بأن الحكومة لن تسيء استخدام سلطاتها ضدهم. واحتلت هذه الحاجة الجديدة - إلى وجود حكام مؤقتين منتخبين - شيئاً فشيئاً مكان الصدارة فأصبحت الموضوع المرموق لمساعي الأحزاب الوطنية، أينما وجدت هذه الأحزاب. وألغيت هذه المساعي بقدر ملحوظ، الجهود السابقة للحد من سلطة الحكام، وحلت محلها. وفي الوقت الذي كان الصراع فيه محتدماً لجعل السلطة الحاكمة تنبثق من إختيارٍ دوريٍ للمحكومين، اعتقد بعض الناس أن هناك مبالغة كبيرة للغاية نسبت إلى الحد من سلطة الحاكم وقد يبدو مصدر هذه المبالغة أولئك الحكام الذين تتعارض مصالحهم مع مصالح الشعب، وأن ما كنا بحاجة اليه هو أن يتحد الحكام مع الشعب في هويةٍ واحدةٍ، بحيث تصبح مصالحهم وإرادتهم هي مصالح الأمة وإرادتها. ومن ثم لاتحتاج الأمة إلى حماية نفسها من إرادتها الخاصة، فنحن لا نخشى من طغيانها ضد نفسها فإذا كان الحكام مسئولين مسئولية تامة أمام الأمة، وإذا ما كانت قادرة على عزلهم في الحال، فإنه يمكن أن نثق فيما لديهم من سلطة نستطيع نحن توجيه الحكام في كيفية استعمالها. وليست سلطة الحكام سوى سلطة الأمة نفسها، وقد تركزت في أيديهم في صورة نجعلها صالحة للاستخدام. إن هذا النمط من التفكير، أو بالأحرى هذا النمط من الشعور، كان شائعاً في الجيل الأخير من الليبراليين الأوربيين في قطاع من القارة الأوربية، ولايزال سائداً، هناك، أن المفكرين السياسيين الذين يسمحون بي حد لأفعال الحكومة، باستثناء تلك الحكومات التي ينبغي في رأيهم الا توجد، هم استثناءات

قليلة بين المفكرين السياسيين فى القارة. ولقد كان يمكن لنغمة مماثلة أن تنتشر هذه الأيام فى بلادنا لو استمرت الظروف التى شجعتها ولم تتغير.

غير أن النجاح، فى حالة النظريات السياسية والفلسفية، كما هو فى حالة الأشخاص - يكشف عن الأخطاء والعيوب التى كان يمكن للفشل أن يخفيها عن الملاحظة. فالفكرة التى تقول أن الشعب ليس بحاجة الى تقييد سلطته على نفسه قد تبدو بديهية عندما تكون الحكومة الشعبية أمراً يرد فى الأحلام فحسب أو نقرأ عن حدوثة فى الكتب فى سالف العصر والأوان. ولم يكن من الضرورى أن تطعن الإنحرافات المؤقته فى صحة هذه الفكرة، كتلك الإنحرافات التى وقعت إبان الثورة الفرنسية، لأن مساوئ هذه الإنحرافات ترجع مسؤليتها إلى فئة مغتصبة لا تنتمى إلى المؤسسات الشعبية القائمة، بل كانت نتيجة لثورة فجائية غاضبة ضد الاستبداد الملكى والأرستقراطى. لكن مع مرور الزمن ظهرت جمهورية ديمقراطية شغلت حيزاً كبيراً من سطح الكرة الأرضية، ومكّنت لنفسها كعضو بالغ القوة فى مجموعة الأمم، وأصبحت الحكومة المسؤلة تخضع للرقابة والنقد وهما فى خدمة أى واقعة عظيمة تظهر الى الوجود حتى لقد أصبح الآن معروفا أن عبارات مثل «الحكم الذاتى»، و«سلطة الشعب على نفسه» لا تعبّر عن واقع الأمر تعبيراً حقيقاً. فالشعب الذى يمارس السلطة ليس هو نفسه باستمرا الشعب الذى تمارس عليه السلطة، و«الحكم الذاتى» الذى يتحدثون عنه ليس حكم كل واحد لنفسه، بل حكم الفرد بواسطة الباقين جميعاً.

وفضلاً عن ذلك فإن إرادة الشعب انما تعنى بصفة خاصة الجانب الأكثر عدداً أو الجانب الأكثر نشاطاً وإيجابية من الشعب، وهم أغلبية الشعب، أو لئك الذين نجحوا فى إن يجعلوا من أنفسهم أغلبية، وبالتالى فإن الشعب قد يرغب فى كبت عدد من أفراده، لذلك ينبغى الحذر من مثل هذا العمل كما ينبغى الحذر من أى إساءة أخرى لاستعمال السلطة. وعلى ذلك فإن تقييد سلطة الحكومة على الأفراد لا تفقد شيئاً من أهميتها، عندما يكون القائمون بأمر الحكومة مسئولين بانتظام أمام الجماعة أعنى أمام أقوى أحزاب المجتمع. ولقد امتدح هذه الفكرة المفكرون وعلية القوم فى

المجتمع الأوربى على السواء، وحتى أولئك الذين اعتقدوا منهم أن الديمقراطية تضر بمصالحهم الحقة أو المزعومة، لم تكن لديهم مشكلة فى الموافقة على هذا الرأى. لدرجة أن فكرة «طغيان الأغلبية» أصبحت تندرج الآن بين الموضوعات السياسية النظرية بوصفها شراً ينبغى على المجتمع أن يحترس منه(١).

ولقد كان «طغيان الاغلبية» فى البداية، كغيره من ألوان الطغيان الأخرى، ينظر إليه برعب، ولايزال ينظر إليه على هذا النحو من الناحية الشعبية لكن على أنه عمل يقتصر على السلطات العامة. غير أن المفكرين أدركوا أنه عندما يتحول المجتمع نفسه ليصبح طاغية - أعنى المجتمع بأسره ضد أعضائه الذين يؤلفونه فرادى - فإن وسائل طغيانه لا تنحصر فيما قد يقوم به من أعمال على أيدى الموظفين السياسيين، فالمجتمع قادر على تنفيذ أوامره، وهو يفعل ذلك بالفعل، وهو حين يصدر أوامر خاطئة بدلاً من الأوامر السليمة أو إذا ما أصدر فى مسائل كان من الواجب الا يتعرض لها على الاطلاق، فإنه بذلك يمارس طغيانا اجتماعياً أشد قسوة من كثير من ألوان الاضطهاد السياسى، مادام أنه يمثل هذه الجزاءات المتطرفة، وإن كان ذلك لايحدث دوما، لايترك إلا وسائل ضئيلة للإفلات، ويتغلغل بعمق نافذ فى تفصيلات الحياة، ويستعبد الروح نفسها، ومن ثم فلا تكفى حماية الفرد من طغيان الحاكم، وإنما ينبغى حمايته أيضا من طغيان الرأى العام والشعور السائد، وحمايته من ميل المجتمع إلى أن يفرض إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها، بوسائل أخرى غير الجزاءات المدنية - لتكون قواعد للسلوك يسيرون عليها. كذلك حماية الفرد من محاولة إعاقة نموه، ومنع تكوين شخصيته الفردية التى لا تنسجم مع طرق المجتمع، وإجبار جميع الشخصيات على أن تكيّف نفسها مع النموذج الذى

١- كان للمفكر الفرنسى الكسى دى توكفيل ـ١٠٨٥- ١٨٥٩) أول من نبّه إلى طغيان الأغلبية. وقد تأثر به مل، وذلك فى كتابه الهام «الديمقراطية فى أمريكا» الذى صدر المجلد الأول منه عام ١٨٣٥ والثانى عام ١٨٤٠ وهو يرى أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطى ما أسماه بمشكلة «طغيان الاغلبية» التى تميل إلى فرض رأيها على الأقلية ومن ثم على الفرد، وهى بذلك تهدد تشكيلا خطيراً للحرية. قارن كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى». (المترجم).

يعدّه المجتمع. أن هناك حداً للتدخل المشروع الذى يقوم به الرأى العام فى استقلال الفرد، والعثور على هذا الحد وصيانته من الاعتداء عليه هو مسألة لازمة لايجاد الظروف المناسبة للعمل الانسانى فذلك حماية له من الاستبداد السياسى(١).

على الرغم من أن هذه القضية لاخلاف عليها من حيث صياغتها العامة، فإن السؤال العملى: أين نضع هذا الحد؟ كيف نصل إلى التوافق المناسب بين استقلال الفرد والضبط الاجتماعى؟ فذلك موضوع كان ولا يزال من أكثر الموضوعات إثارة للنقاش والجدل. إن ما يجعل وجود الإنسان الفرد ذا قيمة يتوقف على مدى فرض القيود على أفعال الآخرين. ولهذا فإن بعض قواعد السلوك لابد من فرضها بواسطة القانون فى المقام الأول أو بالرأى العام فى الموضوعات التى لا يصح أن يتدخل فيها القانون. أما التساؤل ما هى هذه القواعد؟ فهو أعظم سؤال فى المسائل الإنسانية.

لكى إذا كانت القضايا الواضحة قليلة، فإن القضية التى نتحدث عنها شديدة الغموض لم يحرز البشر فى حلها تقدما ما يذكر! فمن النادر أن تجد عصرين، والأندر أن تجد بلدين قد اتخذا فيها قراراً متشابهاً حتى أن قرار عصر أو بلد معين، قد يبدو أمراً عجيبا فى أعين العصر أو البلد الآخر! ومع ذلك فان الناس فى أى عصر، وفى أى بلد، يعتقدون أنه لاتوجد فى هذه المسألة أية صعوبة. كما لو كانت مسألة تُجمع البشرية باستمرار على حلها. فالقواعد التى يرونها حولهم تبدو لهم واضحة بذاتها، ولا تحتاج إلى تبرير. وليس ذلك كله سوى وهم عام وهو مثال واحد على تأثير العادات الاجتماعية وسحرها، وهذه العادات، كما يقول المثل السائر «طبيعة ثانية» يخطئ الناس دائما ويظنونها طبيعة أولى. وتأثير العادات هو الذى يمنع الناس من الشك، فى احترام قواعد السلوك التى يفرضها بعضهم على بعض، هو اعتقادهم أن هذا الموضوع ليس بالضرورة من الموضوعات التى تقدم لها البراهين: لا من جانب الشخص لغيره من الناس، ولا من زاوية الشخص لنفسه.

١- انظر المقال الرائع لأستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود عن سطوة الرأى العام وجبروته وخوف الأفراد منه، بعنوان «أهو شرك من نوع جديد؟!» فى كتابه «رؤية إسلامية» ص ٣٠٧ ومابعدها دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٧. [المترجم].

لقد اعتاد الناس على الاعتقاد بصحة هذه العادات، وشجعهم على المضى فى هذا الاعتقاد أشخاص يطمحون فى التفلسف، او ان يكونوا فلاسفة بقولهم ان المشاعر حول موضوعات لها مثل هذه الطبيعة افضل من المبررات العقلية، بل إنها لتجعل هذه المبررات لا ضرورة لها. فالمبدا العملى الذى يرشد الناس فى آرائهم حول تنظيم السلوك البشرى هو شعور كل فرد منهم بأنه ينبغى على الفرد منهم أن يسلك نفس سلوكه، وأنه يحب لمن يتعاطف معهم أن يفعلوا كما يفعل. والواقع أنك تجد من يعترف لنفسة أن معيار الحكم على سلوكه هو ما يحب. لكن الرأى فى موضوع السلوك الذى لا تدعمه البراهين العقلية، لا يمكن أن يعد سوى ما يفضله شخص ما، وإذا لم تكن البراهين عندما تقدم، ليست سوى التجاء مماثل لما يفضله الآخرون، فإن ذلك لا يخرجها عن صفتها الأولى، بل ستكون مجرد ما يفضلة مجموعة من الناس بدلاً مما يفضله شخص واحد. غير أن ما يفضلة الشخص العادى اذا ما تمّ تدعيمه على هذا النحو، فإنه لا يكون مبرراً كافياً فقط، بل سيكون هو المبرر الوحيد، الذى يكون لدى الفرد، بصفة عامة، لأفكاره عن الأخلاق، والذوق، وأداب المجتمع، مما لم يرد فيه نص صريح فى عقيدته الدينية. بل قد يصبح مرشده الرئيسى فى تفسيرة لنصوص هذه العقيدة، وبالتالى فان آراء الناس فيما هو محمود أو مذموم، تتأثر بألوان لا حصر لها من المبررات التى تؤثر فى رغباتهم تجاه سلوك الآخرين، الذى لا يقل فى تنوعه عن العوامل التى تحدد رغباتهم فى أى موضوع آخر. فأحيانا يحدد العقل هذه العوامل، وأحيانا تحددها الخرافات والآراء المبتسرة، وكثيراً ما تكون المشاعر الإجتماعية، وليس من النادر أن تكون المشاعر المعادية للمجتمع، مثل: الحسد، والغيرة، والاستعلاء والازدراء. ولكن الزعم أن تحددها رغبات الناس ومخاوفهم حول أنفسهم: أعنى مصالحهم ومنافعهم الذاتية المشروعة وغير المشروعة. فحينما تكون هناك فى المجتمع طبقة عليا هى السائدة فان قسماً كبيراً من أخلاقيات الناس فى هذا البلد ينبثق من مصالح هذه الطبقة ومن شعورها بالتفوق. وإذا تأملت فى الأخلاق والآداب التى كانت مرعية بين

الاسبرطيين والهليوتيين Helots[1]، وبين السادة والعبيد، أو بين الأمراء ورعاياهم، أو بين النبلاء والعامة، أو بين الرجال والنساء لوجدت أنها فى جانب كبير منها ناتجة من مشاعر الطبقات العليا ومصالحها، وهكذا تأتى المشاعر كرد فعل للمشاعر الأخلاقية لأعضاء الطبقة العليا السائدة فى علاقاتهم بعضهم مع بعض. ومن ناحية أخرى فحينما وجدت طبقة كانت عليا ثم فقدت سيطرتها، أو أن سيادتها لم تعد محبوبة، فإن المشاعر الأخلاقية المنتشرة كثيراً ما تحمل انطباع الكراهية للسيادة. وهناك عامل آخر كان له أثر كبير فى تحديد قواعد السلوك التى يفرضها القانون أو الرأى العام ـ سواء بالنسبة للفعل أو عدم الفعل ـ وهذا المبدأ هو خضوع الناس لما يفضله أو ينفر منه السادة المؤقتون أو الآلهة. وهذا الخضوع ليس نفاقاً وإن كان فى جوهره أنانية، فعنه، تنشأ مشاعر الكراهية الحقيقة الأصيلة التى جعلت الناس تحرق السحرة والهراطقة. ولقد شاركت طبعا مصالح المجتمع العامة والواضحة، فكانت بين هذه المؤثرات الدنيئة ذات أثر واسع فى توجيه المشاعر الأخلاقية، غير أن هذه المصالح لم تكن هى بذاتها المؤثرة، كذلك لم تكن المسألة عقلية، بقدر ما كانت نتيجة للتعاطف والتنافر الذى ينشأ منها، فهذا التعاطف والتنافر الذى لا يرتبط بمصلحة المجتمع إلا قليلا، وقد لا يرتبط على الإطلاق، يؤثر تأثيراً قويا فى إقامة أخلاقيات المجتمع.

وهكذا كان ما يحبه المجتمع، أو قسم كبير منه، وما يكرهه هو العامل الرئيسى الذى يحدد، من الناحية العملية، القواعد التى توضع للناس عموماً، والتى يحدد القانون ـ أو الرأى العام مالها من جزاءات. وبصفة عامة فقد شعر أولئك الذين يتربعون على قمة الفكر والعواطف فى المجتمع بوضع الأمور على هذا النحو ولم يهاجموها من حيث المبدأ وإن دخلوا معها فى صراع فى بعض التفصيلات فقد انشغلوا بالبحث فى الأمور التى ينبغى على المجتمع أن يحبها أو يكرهها، بدلا من أن

١- سكان هليوس Helos استعبدتهم مدينة إسبرطة قديماً مع أن هذا الشعب كان يبلغ أضعاف الإسبرطيين عدداً، لكنهم أصبحوا عبيدا باسم «الهليوتيين» وأصبحت الكلمة نفسها مرادفة للرقيق (المترجم).

ينشغلوا بالسؤال: هل من حق المجتمع أن يفرض على أفراده ما يحب وما يكره عن طريق القانون؟! لقد فضلوا أن يحاولوا تغيير مشاعر البشر في جزئيات معينة كتلك التي يرفضونها هم لنفسهم، بدلاً من أن يجعلوا من الدفاع عن الحرية قضية عامة يشتركون فيها مع الهراطقة بصفة عامة. والقضية الوحيدة التي قام المبدأ فيها على أرض واسعة، وتدعم فيها للموقف باتساق من قبل الجميع فيما عدا بعض الأفراد هنا وهناك، هي قضية الإيمان الديني، وهي قضية تفيد في نواحي كثيرة منها أنها مثل صارخ لامكان الوقوع في الخطأ لما يسمى بالحس الأخلاقي Moral Sense، لأن البغض اللاهوتي Odium theosicum [1] للمتعصب الديني الحقيقي، هو من أنصع الحالات وضوحا للشعور الأخلاقي. إن أول من خرج على نير الكنيسة التي أسمت نفسها بالكنيسة الجامعة Univeral church [2] لم تكن لديهم أدنى نية للسماح بأي اختلاف في الآراء الدينية مثلهم في ذلك مثل الكنيسة الجامعة نفسها. لكن عندما انتهت حدة الصراع دون إحراز حاسم لأي فريق، انحصرت آمال كل كنيسة، أو فرقة، في حدود الاحتفاظ ما تحتله من أرض بالفعل، ومما لديها من أقليات، ورأت أنه لم تعد هناك فرصة لأن تصبح هي الفرقة أو الكنيسة صاحبة الأغلبية، ولجأت إلى أولئك الذين لم يتحولوا عن معتقداتهم ليسمحوا لها بالبقاء على عقيدتها التي تختلف عنها. وبناء على هذه المعركة - معركة العقيدة الدينية - وهي الوحيدة تقريباً، تأكدت حقوق الفرد ضد المجتمع بناء على مبادئ عامة، وأنكرت دعوى المجتمع في استعمال السلطة ضد مخالفيه إنكاراً صريحاً، ومازال الكُتّاب الكبار الذين يدين العالم لهم بما قامت عليه الحرية الدينية، يؤكدون أن حرية الضمير حق لا يجوز المساس به، وينكرون إنكارا مطلقا أن يخضع الموجود البشري لمساءلة الآخرين عن معتقداته الدينية، ومع ذلك فإن عدم التسامح جزء من الطبيعة البشرية لاسيما في كل ما يعتقد البشر أنه ذو بال، لذلك لاتجد الحرية الدينية قد تحققت في بلد من البلدان إلا إذا كان هذا البلد لا يكترث بالأمور الدينية، ويكره أن

١- تعني بغض اللاهوتيين لخصومهم، أو مقت الجدال اللاهوتي (المترجم).

٢- هي نفسها الكنيسة الكاثوليكية Catholic church التي تعني الشاملة أو الجامعة لكل المسيحيين، وهي أكبر كنيسة مسيحية عدداً ويرأسها بابا روما. (المترجم).

تعكر المعارك اللاهوتية صفو حياته والواقع أن واجب التسامح فى نظر معظم الأشخاص المتدينين تقريباً، وحتى فى أشد البلاد تسامحاً لابد أن تكون له تحفظات ضمنية، فبعض الناس يتحمل الخلاف فى أمور تتعلق بإدارة الكنيسة لكنه لا يسمح بمثل هذا الخلاف حول العقائد الدينية، وبعضهم الآخر يجيز التسامح لأى انسان ما عدا البابوى Papist [1]والموحد .. Unitarian [2]وبعضهم الثالث يسمح بالتسامح مع كل الناس ما عدا من يؤمن بديانة غير منزلة (أو غير موحى بها)، وقليل منهم من يمتد بكرمه إلى أبعد من ذلك، لكنه يتوقف عند الإيمان بالله والحياة الأخرى. وحيثما وجدت مشاعر الأغلبية لاتزال أصلية وشديدة، فإنك تجدها متمسكة بضرورة طاعة دعواها. فى إنجلترا، ونظراً للظروف الخاصة بتاريخنا السياسى، فقد كان نير القانون أخف مما هو عليه فى سائر أنحاء القارة الأوربية. ورغم أن الرأى العام كان، أحيانا، أثقل وطأة، فلاشك أنك تجد فى إنجلترا نفوراً شديداً من التدخل المباشر للسلطة التشريعية أو التنفيذية فى شئون الأفراد. غير أن ذلك ليس نتيجة نظرة منصفة عادلة لاستقلال الفرد، بل هو ناشئ عن تلك العادة القديمة التى مازالت باقية وهى عادة النظر إلى الحكومة على أنها تمثل مصالح تتعارض مع مصالح جمهور الناس. ولم تتعلم الأغلبية بعد، أن سلطة الحكومة هى سلطتهم هم، وأن آراء الحكومة هى آراءهم. وعندما تتعلم الأغلبية ذلك، فسوف تتعرض حرية الفرد، على الأرجح لنفور الحكومة كالنفور الذى تتعرض له بالفعل من الرأى العام. لكن لايزال هذا الخطر بعيداً حتى الآن، فهناك قدر كبير من مشاعرنا جاهز لتصدى لأيه محاولة من القانون للسيطرة على الأفراد فى الأمور التى لم يعتادوا أن يتدخل فيها القانون ويسيطر عليها، ولا يهم بعد ذلك ما إذا كانت هذه الأمور داخلة فى المناطق المشروعة للسيطرة القانونية أم لا، بل أن هذه المشاعر، رغم تقديرنا العالى

١- المسيحى الكاثوليكى المذهب الذى يخضع لبابا روما (المترجم).

٢- القائل بأله واحد وهو أحد أفراد الطائفة المسيحية التى ترفض التثليث وتقول بالتوحيد (المترجم).

لها، قد تكون عند تطبيقها على حالات جزئية، فى مكانها الصحيح، بينما تكون فى حالات أخرى فى غير موضعها. والواقع أنه ليس ثمة مبدأ معترف به يكون عادة مقياساً لصلاحية تدخل الحكومة أو عدم هذه الصلاحية. فالناس تقرر بناء على اختياراتها الشخصية، فبعضهم يحث الحكومة على التدخل كلما وجدوا فى هذا التدخل مجلبة لخير أو علاجا لشر، بينما يفضل آخرون أن يتحملوا أى قدر من الشر الإجتماعى عن أن يضيفوا أى قدر من الشر لمصالح البشر التى تخضع لسيطرة الحكومة. ثم هناك مجموعة ثالثة تنضم إلى هذا الفريق أو ذاك عند بحث الحالات الجزئية المعينة، تبعاً لتوجه مشاعرهم العام، أو تبعا لدرجة الاهتمام التى يشعرون بها نحو هذا الشئ الجزئى المقترح أن تقوم به الحكومة، أو تبعا لإيمانهم بأن الحكومة تستطيع أولا تستطيع القيام به، وبالطريقة التى يفضلونها. لكنهم نادراً مايفعلون ذلك بناء على المبدأ الذى يعتنقونه، ويؤمنون به باتساق، ويكون مرشدهم لما ينبغى أن تقوم به الحكومة وما يجب أن تمتنع عنه. ويبدو لى أنه نظراً لغياب هذا المبدأ، أو القاعدة، فإن الفريق الأول يقع فى نفس الخطأ الذى كثيراً ما يقع فيه الفريق الثانى، فتراه يدافع، على نحو خاطئ، عن تدخل الحكومة، ثم تراه يعارض، على نحو خاطئ أيضا، هذا التدخل ويدينه.

إن هدف هذه الدراسة هو أن تؤكد مبدأ واحداً بسيطاً هو ما يسمى بالتحكم على نحو مطلق، فى معاملات المجتمع لسلوك الفرد بطريق القهر والسيطرة سواء كانت الرسائل المستخدمة هى القوة البدنية فى صورة عقوبات مشروعة أو إكراه أخلاقى يمارسه الرأى العام. وهذا المبدأ يقول: أن الغاية الوحيدة التى تسوغ الناس، أفرادا أو جماعات، التدخل فى حرية الفعل أو السلوك لأى عضو من الأعضاء هى حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذى تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد أو العضو فى مجتمع متمدين، أعنى ضد إرادته، هو منع الفرد من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره. أما اعتبار مصلحته الخاصة مادية أو أدبية أو

خيره ـ سواء البدني أو الأخلاقي ـ فهو ليس مبرراً كافياً[1]. فلا يجوز إجبار الفرد، أو أن يكون ذلك الإكراه مشروعا ـ لأداء عمل معين أو الامتناع عن أداء عمل ما، بحجة أنه سيكون من الأفضل له أن يفعل ذلك، أو بدعوى أن تدخلنا سيجعله أكثر سعادة، أو أن الآخرين يرون أن الفرد سيكون أكثر حكمة أو أقرب إلى الصواب إذ أجبروه على ذلك. قد تكون هناك مبررات قوية للاعتراض أو الاحتجاج على سلوكه أو مناقشته ومجادلته أو إقناعه أو استعطافه أو التوسل إليه، لكنها لا تبرر إكراهه أو إجباره أو تهديده أو إيقاع الضرر به أنْ رفض تغيير سلوكه. لكن المبرر الوحيد لمنع سلوكه هو القول بأن هذا السلوك سوف يترتب عليه إلحاق الأذى بالآخرين أو بأي شخص آخر. إن الجانب الوحيد من سلوك الفرد الذي يكون مسئولا عنه أمام المجتمع هو ذلك الجانب الذي يمس الآخرين. أما الجانب الذي يمس صاحب السلوك نفسه أعني استقلاله وما يتعلق بشخصه فهو حر وله فيه حق مطلق لا تحده حدود، فللفرد سيطرة كاملة على نفسه وعلى بدنه وعقله.

وليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن هذه النظرية إنما تستهدف التطبيق على الموجودات البشرية الناضجة في ملكاتها فحسب، فنحن هنا لا نتحدث عن الأطفال أو المراهقين الذين لم يبلغوا سن الرشد الذي قد يحدده القانون للرجال أو النساء، فهؤلاء جميعا في وضع يحتاجون فيه إلى رعاية الآخرين، ولابد من حمايتهم من إيذاء أنفسهم بقدر ما نحمي الآخرين من أضرارهم الخارجية، ولهذا السبب نفسه فإننا يمكن أن نخرج من نطاق بحث مجتمعات الأمم المتخلفة حيث يمكن اعتبار الشعب نفسه في سن القصور. لأن هناك صعاباً هائلة تعترضها على نحو تلقائي وهي في طريقها إلى التقدم، وليس ثمة بادرة أمل لإيجاد الوسائل لتذليل هذه الصعاب أو التغلب عليها، وفي هذه الحالة يكون للحاكم الممتلئ بروح الإصلاح ما

---

١ - أي أنه لايجوز القول بأن الفرد لايعرف مصلحته وأنه لابد للمجتمع أو الحكومة من التدخل في سلوكه لإجباره على فعل ما هو في صالحه! والمبدأ رغم أنه رائع فهو خطير! إذ لا يجوز اكراهه على إتيان فعل أو الإمساك عنه بحجة أن الأفضل له أن يتصرف على هذا النحو أو بدعوى أن هذا يجعله أسعد حالا لأننا في هذه الحاله نعامل الفرد على أنه قاصر ونحن أصحاب الوصاية عليه! (المترجم).

يبرر استخدام كافة الوسائل التى تمكنه من بلوغ الهدف، والذى لا يمكن بلوغه بطريقة أخرى، ولهذا فإن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم فى حكم الهمج أو البرابرة. شريطة أن تكون الغاية المنشودة هى إصلاحهم، والوسائل التى تبررها هى التحقيق الفعلى لهذه الغاية. فالحرية، من حيث المبدأ، لايجوز منحها للدولة قبل أن يتهيأ الناس فيها وتكون لديهم القدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرة وعلى قدم المساواة. وحتى يأتى ذلك الوقت فليس أمامهم سوى الخضوع والطاعة لحكام من أمثال «أكبر»[1] و«شارلمان»[2]، ولو صادفهم الحظ ووجدوا حكما مثلهما.

لكن ما أن يصل الناس إلى القدرة على إصلاح أمورهم بالإقناع أو الإغراء (وهى مرحلة بلغتها منذ زمن بعيد جميع الأمم التى نشغل أنفسنا فى هذا البحث بالحديث عنها)، حتى أصبح القهر أو الإكراه، سواء فى صورته المباشرة أو فى صورة إيذاء أو عقوبات على عدم الإذعان ـ وسيلة لم تعد مقبولة لإجبارهم على ما يصلح لهم، ولا يبرره ولا يكون له إلا فى حالة واحدة فقط هى ضمان أمن الآخرين.

ومن المناسب هنا أن أقول أننى أرفض أن يستمد شخص ما من سياق برهانى فكرة الحق المجرد (أى حرية الإنسان كحق مجرد) كشئ مستقل عن مبدأ المنفعة لأنى اعتبر المنفعة الملجأ النهائى لجميع المشكلات الأخلاقية، لكنها لابد بالطبع أن تكون منفعة بالمعنى الواسع للكلمة تضرب بجذورها فى المصالح الدائمة للإنسان باعتباره موجوداً يسير نحو التقدم وهذه المصالح، فيما أرى، لاتبيح إخضاع حرية الفرد للسيطرة الخارجية اللهم إلا بالنسبة لتلك الأفعال التى تمس صالح غيره من الناس. فلو أن شخصا ما ارتكب فعلا يؤذى الآخرين فإنه يستحق، فى الحال، أن

١- هو «جلال الدين محمد أكبر» (١٥٤٣ – ١٦٠٥) إمبراطور الهند المغولى وحفيد بابر أعظم الأباطرة المغول، كان مستبداً شديد القسوة فقبض على زمام الأمور، وتمكن من توسيع رقعة إمبراطوريته (المترجمان).

٢- شارلمان (٧٤٢– ٨١٤) إمبراطور الغرب وملك الفرنجة، فرض سيطرته بما اقترف من مذابح بالجملة وكّون إمبراطورية ضخمة (المترجمان).

يعاقبة القانون أو أن يستهجنه الرأى العام فى الحالات التى لا ينطبق فيها القانون بطريقة مشروعة، أو لا يكون توقيع العقاب عن طريق القانون أمراً ميسوراً، وهناك أيضاً مجموعة أعمال إيجابية كثيرة تتم لصالح الآخرين ونفعهم، ولابد من إجبارهم عليها، وبطريقة مشروعة، منها الإدلاء بالشهادة أمام المحاكم، وأن يتحمل الفرد نصيبه العادل فى الدفاع العام، أو الالتحاق بأى عمل جماعى آخر يكون من شأنه تحقيق مصلحة المجتمع الذى يتمتع فيه بالحماية، وكذلك أيضاً القيام ببعض الأعمال الخيرية الفردية منها مثلاً إنقاذ حياة فرد مشرف على الهلاك، أو التدخل لحماية الضعفاء من المعاملات الجائرة أو الظالمة. وغير ذلك من الأمور التى يشعر المرء أن من واجبه أن يقوم بها، والتى يكون من المشروع أن يكون مسؤلا أمام المجتمع عن عدم القيام بها. ويمكن للفرد أن يلحق الأذى بالآخرين لا فقط عن طريق أفعاله، بل كذلك عن طريق عدم القيام أو الامتناع عن هذه الأفعال، وفى كلتا الحالتين يحق للآخرين أن يحاسبوه عما أنزل بهم من أذى سواء بالفعل أو الأمتناع عن الفعل. ومن الحق أن نقول أن استعمال الإكراه فى الحالة الأخيرة الامتناع عن الفعل يتطلب قدراً كبيراً من الحذر أكثر عن الحالة الأولى (ارتكاب فعل مؤذ)، فالقاعدة هى أن يحاسب المرء عما ارتكب من إثم تجاه الآخرين، أما محاسبته عن عدم منع الأذى أو الشر عن الآخرين فهى، نسبياً، الاستثناء من هذه القاعدة. ومع ذلك فهناك حالات كثيرة تبلغ من الوضوح والخطورة درجة تبرر هذا الاستثناء. كما هى الحال فى جميع الأمور المتعلقة بعلاقات الفرد الخارجية فهو بحكم القانون de Jure مسؤل أمام أصحاب المصالح التى نتحدث عنها، كما أنه لو تطلب الأمر، مسؤل أمام المجتمع الذى يحمى هذه المصالح. لكن كثيراً ماتكون هناك مبررات قوية ترفع عنه هذه المسؤلية. لكن هذه المبررات لابد أن تنشأ عن الظروف الخاصة بكل حالة. إما لأن الحالة من النوع الذى لو ترك الفرد فيه فمن المحتمل أن يتصرف بطريقة أفضل عندما يترك لحكمته الخاصة، أكثر مما لو تعرض له المجتمع بأى طريقه من طرق التحكم، أو بسبب أن ممارسة التحكم قد تتيح قدراً أعظم من الشر من القدر الذى تمنعه. وعندما تكون هناك مبررات كهذه تحول دون محاسبة المرء على

تصرفاته فلابد لضمير الفاعل نفسه أن يخطو ليجلس فى منصة القضاء الخالية، ويحمى تلك المصالح التى للآخرين التى ليس لها حماية أخرى. وأن يحكم هو نفسه بصرامة أشد من محاسبته لذاته، لأن القضية لاتسمح بأن يحاسبة وأن يحكم عليه غيره من المواطنين.

لكن هناك فى المجتمع، دائرة للفعل، تتميز عن دائرة الفرد، وليس للمجتمع فيها سوى مصلحة غير مباشرة، وهى تشمل تلك المنطقة من حياة الشخص وسلوكه التى لا تؤثر إلا فى نفسه فحسب، وحتى إذا أثرّ فى الآخرين فبرضاهم ورغبتهم الحرة، وبموافقتهم بغير خدعة، وبمشاركتهم بغير غش، أولاً عندما أقول: «لايؤثر إلا فى نفسه فحسب» ، فإننى أعنى بالتأثير هنا، فى المقام الأول، التأثير الذى يلحق بالآخرين من خلال «نفس الشخص» ، والاعتراض الذى يظهر هنا ويقوم على هذه العبارة سوف نرد عليه فيما بعد، تلك اذن هى "منطقة الحرية البشرية. وهى تشمل <u>أولاً</u>: مجال الوعى الباطنى الذى يطالب بحرية الضمير بأوسع معنى لها، وحرية الفكر والشعور، والحرية المطلقة للرأى والعاطفة حول جميع الموضوعات عملية أو نظرية، علمية، أو أخلاقية أو لاهوتية. وربما ظنّ القارئ أن حرية التعبير عن الآراء ونشرها تندرج تحت مبدأ مختلف أو مجال آخر، مادامت تنتمى إلى ذلك الجانب من سلوك الفرد الذى يتعلق بالآخرين، لكن بما أن هذه الحرية لا تقل أهمية عن حرية الفكر نفسها، وتقوم فى تبريرها على جانب كبير من المبررات ذاتها، فإنها لا يمكن من الناحية العملية فصلها عن حرية الفكر. <u>ثانياً</u>: إن هذا المبدأ يتطلب حرية التذوق والسعى وراء أهدافنا، والحرية فى تخطيط حياتنا على نحو يتناسب مع شخصيتنا وطباعنا، وحرية العمل الذى نهواه، متحملين ما ينتج عن هذه الحريات من نتائج، دون عوائق من رفاقنا فى المجتمع، مادام ما نفعله لا يلحق بهم أذى، حتى لو ظنوا أن سلوكنا أحمق، وفاسد، وخطأ. <u>ثالثاً</u>: وينتج من حرية الفرد هذه، وداخل الحدود ذاتها، حرية إجتماع الأفراد بعضهم ببعض،وحرية الاتحاد والتعاون لتحقيق غرض لا يتضمن إلحاق الأذى بالآخرين، على أننا نفترض بالطبع أن يكون الأفراد المجتمعون بالغين ناضجين، ولم يضطرهم أحد إلى الاجتماع لا بالإكراه ولا بالغش.

والمجتمع الذى لا توجد فيه هذه الحريات، ولا تحترم فى جملتها، لا يمكن أن يكون حراً، مهما كان شكل الحكومة. كما أن المجتمع لا يكون حراً حرية كاملة مالم توجد فيه هذه الحريات على نحو مطلق وبلا تحفظ، والحرية الوحيدة التى تستحق هذا الاسم هى حرية السعى وراء صالحنا الخاص بطرقنا الخاصة، مادمنا لم نحاول حرمان الآخرين أو منعهم من السعى وراء مصالحهم بطرقهم الخاصة. أو لم نحاول عرقلة جهودهم فى الوصول إليها. فكل فرد منا هو الحارس الخاص على صحته، سواء صحته البدنية أو الذهنية أو الروحية. والبشرية تربح كثيراً إذا ما تركت الأفراد يعيشون حياتهم بحرية، وعلى النحو الذى يبدو لهم فى صالحهم، أكثر مما تربح بإكراههم على الحياة على النحو الذى يبدو صالحا فى نظر الآخرين.

على الرغم من أن هذه النظرية ليست جديدة، بل أنها قد تبدو لبعض الأشخاص على مستوى الحقيقة البديهية، *فإنك لن تجد نظرية قوبلت بعاصفة من الاعتراضات* من ميول الناس، ومن الرأى العام القائم، وأثناء التطبيق - مثلما قوبلت هذه النظرية بل لقد اتسعت جهود المجتمع فى محاولته لإرغام الناس (طبقا لما يتصوره) ليطابقوا أفكارهم وفضائلهم الشخصية مع الفضائل الاجتماعية، أعنى ما يراه هو من فضائل. ولقد كانت الدول القديمة ترى من حقها أن تمارس تنظيم أى جانب خاص من سلوك الفرد عن طريق السلطة العامة، وكان الفلاسفة القدامى يؤيدونها ويشجعونها فى ذلك. على اعتبار أن الدولة تضرب مصالحها بعمق فى النظام البدنى والعقلى لكل مواطن من مواطنيها، وذلك ضرب من التفكير كان يُسمح به فى الجمهوريات الصغيرة التى يحيط بها أعداء أقوياء، وتقف على حافة الخطر الدائم، خطر التدمير من الغزوات الخارجية، أو من الاضطرابات الداخلية. ولو تراخت همة القادة، ولو لحظة قصيرة، أو تراخت السيطرة على المجتمع، فقد يكون الخطر قاتلا، ومن هنا فإنهم لم يستطيعوا الانتظار حتى تظهر النتائج المثمرة والدائمة للحرية. أما فى الدولة الحديثة فقد إزداد حجم المجتمعات السياسية، وأصبحت ضخمة، وفضلا عن ذلك فقد حدث فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية (وهو فصل جعل ضمائر الناس فى أيدى أخرى غير الأيدى التى تسيطر على شئونهم الدنيوية)

فمنعت بذلك تدخل القانون ـ وكان تدخلاً عظيما ـ في تفصيلات حياة الناس الخاصة. غير أن وسائل الكبت الأخلاقي استخدمت ببراعة وعنف ضد الخروج عن الرأي السائد في الأمور الذاتية، أشد مما استخدمت في حالة الخروج عن المسائل الاجتماعية. وكان الدين هو أقوى العناصر المؤثرة في تكوين المشاعر الأخلاقية، أما أنه لايزال يخضع لطموح الهيراكية الدينية (المراتب الكهوتية)، التي تسعى للسيطرة على كل جزء من السلوك البشري، وإما أنه خاضع لهيمنة روح المذهب البيورتاني Puritanism[1]، وبعض هؤلاء المصلحين المحدثين الذين كانوا قد عارضوا بشدة ديانات الماضي، قد وقفوا وراء الكنائس أو الطوائف الدينية في تأكيدهم لحق السيطرة الروحية، وأنا أقصد على وجه الخصوص «أوجست كونت A.comte» الذي يستهدف مذهبه في الاجتماع، على نحو ما عرضه في كتاب «مذهب في السياسة الوضعية Systeme de politique Positive» إلى إقامة نظام استبدادي من جانب المجتمع على الفرد (رغم أنه يستخدم الوسائل الأخلاقية أكثر من الوسائل القانونية) وهو استبداد يغوي أي مثل أعلى، من المثل السياسية العليا، وأشدها صراحة، مما كان يخطر للفلاسفة القدماء المتعصبين للنظام، على بال.

وبغض النظر عن المعتقدات الغريبة لبعض أفراد من المفكرين، فإننا نجد كذلك في العالم بأسره ميلا يتزايد نحو مد قوى المجتمع لتسيطر على الفرد سواء بقوة الرأي العام أو حتى بقوة التشريعات القانونية ـ على نحو يجاوز الحد.

ولما كانت التغيرات التي تحدث في العالم تميل إلى بسط سلطان المجتمع، والتقليل من سيطرة الفرد، فإن انتهاك حقوق الفرد لايعد من الشرور التي تميل الى الزوال من تلقاء نفسها، وإنما هي على العكس تميل إلى الزيادة والتضخم أكثر

---

١ - وهو مذهب التطهر الديني، وأحيانا التزمت الديني، الذي ظهر في إنجلترا في القرن السابع عشر كفرع من المذهب البروتستانتي، وقد حالوا تطهير الكنيسة من الشكليات والطقوس والأردية الكهنوتية والعودة إلى طهارة الأناجيل وظلت الروح البيورتانية مدة طويلة، مسيطرة في انجلترا ونيوانجلاند حتى أنهم قادوا الثورة ضد جيمس الأول ملك إنجلترا ثم شارل الأول التي إنتهت بإعدام شارل وإعلان جمهورية كرومويل (المترجم).

وأكثر. والواقع أن نزوع الناس، حكام ومحكومين، إلى فرض آرائهم وميولهم الخاصة لتكون قاعدة لسلوك الآخرين يؤيده تماما بعض من المشاعر النبيلة، وبعض من المشاعر الخسيسة الملازمة للطبيعة البشرية، ولا شئ يقاوم هذا النزوع ويمنع تحقيقه سوى حاجته إلى القوة ولما كانت هذه القوة تتزايد ولا تتناقص، مالم يكن من الممكن ظهور مانع قوى من الاقتناع الأخلاقى لوقف هذا الأذى - فإننا ينبغى علينا أن نتوقع أن نراها تزداد فى الظروف التى يمر بها العالم الآن.

وقد يكون من المناسب لسير النقاش أن نحصر أنفسنا فى فرع واحد فقط من موضوع هذا البحث، فى البداية، بدلاً من أن ندخل فى الموضوع بصفة عامة - ينطبق عليه المبدأ المقرر هنا، وهو المبدأ الذى أجمعت عليه كل الآراء الشائعة، إن لم يكن إجماعا كاملاً وتاماً، فعلى الأقل إلى حد معين، وهذا الفرع الذى أعنيه هو حرية الفكر وتوأمها الذى لا يمكن أن ينفصل عنها أعنى به حرية القول والنشر. وعلى الرغم من أن هذه الحريات، إلى حد كبير جدا، تشكل جزءاً من الأخلاق السياسية لجميع البلدان التى تأخذ بالتسامح الدينى، والمؤسسات الحرة، فإن الأسس التى ترتكز عليها، من الناحية الفلسفية والعملية فى أن معاً، ربما لم تكن مألوفة للعامة، بل قد لا يقدرها كثير من قادة الرأى، حق قدرها على نحو ما كنا نتوقع، وعندما تُفهم هذه الأسس فهماً سليماً فإنه يمكن أن تنطبق انطباقا واسعا على موضوع البحث أكثر مما تنطبق على أحد أقسامه، ودراسة هذا الجزء من المشكلة دراسة دقيقة سوف يكون خير مقدمة للموضوع بأسره. وربما فى هذه الحالة التمس لى العذر أولئك الذين لن يجدوا شيئاً جديداً فيما أقول، عندما يجدونى أغامر بمناقشة موضوع كثيراً ماسبقت مناقشته لاكثر من ثلاثة قرون.



الفصل الثانى

«فى حرية الفكر والمناقشة»

لقد مضى الزمن ـ أو هذا ما نأمله ـ الذى كنا نشعر فيه بضرورة الدفاع عن «حرية النشر» بوصفها إحدى ضمانات الأمن ضد حكومات الطغيان أو الحكومات الفاسدة فليس ثمة حاجة الآن للتدليل على انه لا يجوز للسلطة التشريعية أو التنفيذية التى تتحد مصالحها مع مصالح الشعب، أن تفرض آراء معينة على الناس، وأن تحدد لهم ما يجوز اعتناقه من نظريات، وما يجوز لهم سماعه من مناقشات. وهذا الجانب من الموضوع قتله الكتاب السابقون بحثاً وتمحيصاً ولا حاجة بنا إلى تأكيده تأكيداً خاصاً. وعلى الرغم من أن قانون المطبوعات قد تم تذليله فى انجلترا فأصبح فى خدمة الناس اليوم على نحو ما كان عليه أيام حكم «آل تيودور»[1] وليس ثمة مخاطر، اللهمّ الا القليل منها، فى إستخدامه لمنع المناقشات السياسية إلا فى بعض الأوقات العصيبة التى يسودها هلع وقتى، عندما يدفع الخوف من التمرد والعصيان الحكومة بضغط من الرأى العام إلى تكميم الأفواه[2]. وبصفة عامة فليس

١- آل تيودور أسرة مالكة فى انجلترا من هنرى السابع حتى الملكة اليزبث الأولى (المترجمان).

٢- ماكدت انتهى من كتابة هذه الكلمات، حتى قدمت الحكومة اتهامات، وأقامت دعوى، ضد الصحافة عام ١٨٥٨. ولقد أوقعت هذه الحادثة الحكومة فى تناقض مؤكد، غير أن مثل هذا التدخل غير المشروع فى حرية المناقشة العامة لم يجعلنى أغير كلمة واحدة مما قلته فى المتن. كلا! ولم تضعف، على الإطلاق، بإقتناعى بأن لحظات الهلع التى توقفت، أو عهود العذاب والآلآم، أو عقوبات المناقشات السياسية ـ قد انتهت، وولت ـ فى بلادنا إلى غير رجعة.

أولاً: لأن إقامة الدعوى لم تستمر.

ثانيا: لأنه لم تكن هناك قط اضطهادات سياسية.

ولم تكن التهمة الموجهة، هى نقد للمؤسسات السياسية أو أشخاص الحكام، أو أفعالهم، بل كانت—

هناك بلد من البلاد الدستورية سواء أكانت فيه الحكومة مسئولة مسئولية كاملة أمام الشعب أم لا، يمكن أن يقوم بمحاولة السيطرة على التعبير عن الآراء، اللهمّ إلا إذا كانت الحكومة فى هذه الحالة الأداة المنفذة لتعصب الجمهور، ولذلك فلنفرض أن الحكومة تتحد مع الشعب اتحاداً تاماً. وأنها لا تفكر قط فى استخدام أية سلطة ضاغطة أو قاهرة مالم يكن ذلك متفقاً مع ما تعتقد أنه صوت الشعب، فهل من حق الشعب أن يمارس مثل هذا القهر سواء بنفسه أو بواسطة الحكومة؟ ان السلطة نفسها غير مشروعة، ولايجوز لأفضل الحكومات أن تلجأ إليها، كما أنه لا يجوز ذلك لسواها: هى فظيعة، وربما أشد فظاعة، لو أنها مورست بموافقة الرأى العام، أكثر مما لو مورست رغم معارضته، فإذا انعقد إجماع البشر على رأى، وخالفه فى هذا الرأى فرد واحد، ما كان حق البشرية فى إخراس هذا الفرد، بأعظم من حقه فى

— التهمة هى نشر ما يعتقد أنه نظرية لا أخلاقية، وأعنى به مشروعية قتل الطاغية.
ولو كان للحجج التى أسوقها فى هذا الفصل أى جانب من الصحة، فينبغى لها أن تجعل من الحرية التامة فى التعبير والمناقشة والحديث، اقتناعات أخلاقيا، أى أن تجعل منها نظرية بغض النظر عمن يعتبرونها «لا أخلاقية» ولذلك سيكون من غير المناسب، وكذلك سيخرج بنا عن الموضوع، أن نتساءل عما اذا كانت نظرية قتل الطاغية تستحق اسم النظرية! أنا نفسى سوف أكتفى بالقول بأن هذا الموضوع كان فى كل عصر من الموضوعات المطروحة للنقاش الاجتماعى.
وأن المواطن العادى الذى يصرع مجرماً يعتبر نفسه فوق القانون، وبالتالى يعتبر نفسه بمنأى عن العقوبة المشروعة أو حتى عن الاعتقال والسجن، ولكنه لايُعَد فى نظر كثير من الأمم، بل فى نظر بعض من أفضلها، وأكثرها حكمة، قد ارتكب جريمة بل قام بعمل من أعمال الفضيلة السامية، وأن ما فعله، سواء أكان صوابا أم خطأ ـ ليس من قبيل الاغتيال، فهو لا يحمل طبيعة الاغتيال، وانما هو عمل من أعمال الحرب المدنية، أو الحرب الأهلية. وبما أن الأمر كذلك فاننى أعتقد أن مجرد التحريض على هذا العمل، فى حالات معينة، قد يستحق العقاب بشرط أن يتبع هذا التحريض فعل علنى صريح، وأن يكون من الممكن على الأقل إقامة صلة مرجحة بين الفعل والتحريض. وها هنا لا يكون من حق حكومة أجنبية، بل الحكومة ذاتها التى هوجمت واستخدم ضدها هذا العنف ـ تكون هى وحدها التى لها حق الدفاع عن النفس، ويكون من المشروع معاقبة الهجمات الموجهة ضد وجودها ذاته (المؤلف).

إخراس البشرية إذا تهيأت له القوة التى تمكنه من ذلك. ولو كان الرأى لا قيمة له إلا عند صاحبه، ولو كان الاستمتاع بهذا الرأى لا يضر أحداً سوى صاحبه فذلك شئ يختلف عما إذا كان الرأى يضر فئة قليلة أو كبيرة من الناس. فى حين أن الضرر الناجم عن إسكات التعبير عن الرأى، يعنى اننا نسرق الجنس البشر كله: نسرق الأجيال المقبلة والجيل الحاضر: نسرق الذين يخالفون الرأى أكثر من الذين يوافقون عليه، ذلك لأن هذا الرأى، إن كان صواباً فقد حرمنا هذه الأجيال من فرصة استبدال الحق بالباطل، وإن كان خطأ فقد حرمناهم أيضاً من نفعٍ عظيم، وأعنى به الإدراك الأكثر وضوحاً للحق، والتمكن منه عندما يصطدم بالخطأ.

وإنه لمن الضرورى أن ندرس هذين الفرضين منفصلين، فإن لكل منهما فرعاً متميزاً يقابله من البرهان، ولن يكون فى استطاعتنا ابداً أن نكون على يقين من أن الرأى الذى نريد إخماده رأى باطل، وحتى لو افترضنا اننا على يقين من ذلك فسوف يظل إخماده، حتى فى هذه الحالة، ضرباً من الشر.

أولاً: الرأى الذى تحاول السلطة إخماده قد يكون صواباً، ولاشك أن أولئك الذين يريدون إخماده ينكرون صحته لكنهم غير معصومين من الخطأ، وليس لهم الحق فى حسم الأمر نيابة عن البشرية بأسرها، واستبعاد الحكم الذى يصدره أى شخص آخر. وهم عندما يرفضون الإصغاء لأى الرأى رأى آخر لأنهم واثقون من زيفه فإنهم بذلك يزعمون أن يقينهم هو نفسه اليقين المطلق. ان أية محاولة لاسكات المناقشة تتضمن الزعم بالعصمة من الخطأ. وإدانه هذه المحاولة تعتمد على هذه الحجة العامة، وليس ثمة ما هو اسوأ منها.

ولسوء الطالع فإن الغالبية العظمى من البشر لا يقيمون وزناً لقابليتهم للوقوع فى الخطأ فى أحكامهم العملية فى حين انهم دائماً يوافقون على ذلك من الناحية النظرية. فعلى حين أن كل فرد منهم يعلم جيداً أنه عرضة للخطأ، فإن قليلين منهم هم الذين يؤمنون بضرورة أخذ الاحتياطات ضد إمكان الوقوع فى هذا الخطأ. أى يفترضون أن الرأى الذى يشعرون انهم متأكدون منه تماماً، قد يكون واحداً من الأمثلة التى يعترفون هم انفسهم انهم معرضون لها. فالأمراء أصحاب الحكم

المطلق، أو غيرهم من الذين اعتادوا الاحترام الذى لا حد له، يشعرون عادة، بمثل هذه الثقة التامة فى آرائهم الخاصة بالنسبة لجميع الموضوعات على وجه التقريب. أما من أسعده الحظ من البشر وكان فى موقع يسمع منه فى بعض الأحيان أن آراءه قد تم دحضها، دون أن يعتاد أن يتصور أنها حق عندما تكون خاطئة، فإنه لا يضع مثل هذه الثقة التامة فى آرائه عندما يشاركه فيها جميع المحيطين به، أو كل من اعتاد احترامهم، ومعنى ذلك أن انعدام ثقه المرء فى حكمه الخاص، يتناسب، فى العادة، مع ثقته الضمنية فى قابلية «الناس»، بصفة عامة للخطأ أعنى عدم عصمتهم. والناس أو «العالم» بالنسبة لأى فرد يعنى ذلك الجزء أو الوسط الذى يتعامل معه سواء أكان هذا الوسط هو الحزب السياسى، أو طائفته، أو كنيسته، أو طبقته الاجتماعية. وقد يقال عن المرء، على سبيل المقارنة انه «ليبرالى» واسع الأفق لو اتسع معنى الوسط الذى يعيش فيه وتجاوز بلاده أو جيله. غير أن ثقة الناس فى معتقداتهم لا يزعزعها علمهم بأن أجيالاً أخرى، وبلاداً أخرى، وطوائف أخرى، وكنائساً وطبقات وأحزاب أخرى آمنوا بمعتقدات هى بالضبط عكس ما يؤمنون به بل انهم مازالوا يؤمنون بها حتى الآن، ولهذا ترى المرء يلقى على عاتق العالم الذى يعيش فيه مسئولية مخالفته لمعتقدات الناس فى العوالم الكثيرة ليس سوى مجرد صدفة، وكذلك موضوعات إيمانه، بل إن الأسباب نفسها التى جعلته قسيساً فى لندن كان ممكن أن تجعله بوذياً أو كنفوشياً فى بكين. وتلك مسألة بديهية واضحة بذاتها، ولا تحتاج لأى عدد من البراهين، مثلها مثل القول بأن الأجيال، كالأفراد سواء بسواء، ليست معصومة من الخطأ، فما من جيلٍ الا واعتنق كثرة من الآراء التى بدت فى نظر الأجيال التالية لا خاطئة فحسب بل خلف لامعقول Absurd. ومن المؤكد أن كثيراً من الآراء المنتشرة الآن سوف ترفضها الأجيال المقبلة، على نحو ما فعل جيلنا الحالى عندما رفض آراء كانت ذائعة ذات يوم.

ومن المحتمل أن يعترض معترض على هذه الحجة ويكون اعتراضه على النحو التالى: ليس ثمة ادعاء للعصمة فى منع ذيوع الخطأ، وإنما هو مثله مثل أى عمل آخر تقوم به السلطات العامة على عهدتها ومسئوليتها. لقد منحت ملكة التمييز

(العقل) للإنسان لكى يستخدمها. فهل لأنه يستخدمها استخداما خاطئاً يُقال للناس: ينبغى عليكم الا تستخدموها على الإطلاق؟! إن تحريم ما يعتقد الناس انه خطر ليس فيه ادعاء بالاستثناء من الخطأ، وإنما هو قيام بالواجب المفروض عليهم، رغم أنهم معرضون للخطأ، وهو العمل وفقا لما تمليه عليهم ضمائرهم ومعتقداتهم وإذا كنا لن نعمل ابداً، وفقا لآرائنا خشية أن تكون هذه الآراء خاطئة، فإننا ينبغى علينا أن نترك جميع مصالحنا دون أن نهتم بها، وأن نترك جميع واجباتنا فلا ننجزها. إن الاعتراض الذى يوجه نحو كل سلوك لا يمكن أن يكون اعتراضا صحيحاً او مشروعاً نحو سلوك جزئى معين. إن من واجب الحكومات، وكذلك من واجب الأفراد، ان يعملوا على تشكيل افضل ما فى قدرتهم من آراء صحيحة، وان يصوغوها بحرص ولا يفرضوها قط على الآخرين مالم يكونوا على يقين تام من صحتها لكنهم عندما يتأكدوا من صحتها. (هكذا يمكن ان يقول أصحاب الاعتراض) فليست المسألة مسألة ضميرٍ حى فقط، بل سيكون من الجبن أن يترددوا فى العمل بمقتضى هذه الآراء، أو أن يسمحوا للمعتقدات التى يؤمنون - بإخلاص - بأنها معتقدات خطرة على رفاهية البشر وسعادتهم: سواء فى هذه الحياة، أو الحياة الأخرى. فلا يتركونها تنتشر بلا مقاومة، بسبب أن اناسا آخرين فى عصور اقل تنويرا من عصرنا قد اضطهدوا من أجل آراء ثبت الآن صوابها وصدقها. وقد يقال: إن علينا أن نحذر الوقوع فى الخطأ ذاته: غير أن الحكومات والشعوب قد تخطئ فى أمور أخرى لا ينكر أحد أنها موضوعات تمس استخدام السلطة، كفرض ضرائب باهظة أو إعلان حرب ظالمة، فهل نقول إنه بسبب هذا الخطأ لا يجوز للحكومة فرض الضرائب أو إعلان الحرب؟ كلا بل ينبغى على الناس والحكومات ان يتصرفوا وفق افضل قدراتهم. وليس هناك شئ اسمه اليقين المطلق، وانما هناك ثقة كافية لتحقيق أغراض الحياة البشرية. وربما افترضنا بل لابد لنا أن نفترض - أن رأينا صواب واننا نهتدى به فى سلوكنا، ونحن لا نزعم شيئاً أكثر من ذلك عندما نمنع الأشرار من إفساد المجتمع بنشرهم لآراء نعتقد أنها كاذبة وخطرة.

وأنا أجيب على هؤلاء بقولى: إن هذا الاعتراض يزعم اكثر من ذلك بكثير،

فالفارق عظيم جداً بين أن تزعم صحة رأى ما لأن الفرصة كانت سانحة لمناقشته أكثر من مرة ولم يثبت تنفيذه أو دحضه، وبين أن نزعم صدقه فلا نسمح لهذا السبب بتنفيذه أو دحضه. إن الشرط الأساسى الذى يخول لنا افتراض صحة رأى ما حتى نسير عليه فى أفعالنا هو إطلاق الحرية التامة فى مناقشته وتنفيذه، وليس ثمة شرط سواه يمكن بموجبه لموجود له قدراتنا البشرية أن يكون لديه ضمان عقلى بأنه على صواب.

وسواء درسنا تاريخ الآراء، أو السلوك المألوف فى الحياة البشرية، فإن علينا أن نسأل أنفسنا لماذا نجد أن هذه الحالة أو تلك لا تسير إلى أسوا مما هى عليه الآن؟ إنها لا تُعزى، يقيناً، إلى قوة باطنية فى الفهم البشرى، لأنك إذا ما أخذت موضوعاً من الموضوعات التى لاتكون واضحة، لوجدت أن ٩٩٪ من الأشخاص بصفة عامة يعجزون عن الحكم عليه، ولوجدت واحداً فقط هو الذى يستطيع الحكم عليه، بل حتى أن كفاءة هذا الشخص وقدراته ليست إلا نسبية فحسب. فالغالبية العظمى من الأشخاص المرموقين فى كل جيل من الأجيال الماضية كانوا يأخذون بكثير من الآراء التى ثبت اليوم بطلانها كما أنهم كانوا يستحسنون أشياء كثيرة لا يقبلها اليوم أحد من الناس. فلماذا، إذن، رجحت بين الجنس البشرى، بصفة عامة، كفة الآراء العقلية والسلوك العقلى؟ إنْ كان هناك حقاً هذا الرجحان - وأنا أعتقد أن الأمر كذلك بالفعل، ومالم يكن كذلك فإن الأموراً البشرية تصبح - بل وتكون دائما - فى حالة يائسة تماما. إن السبب فى رأيى يعود إلى خاصية للذهن البشرى الذى هو مصدر كل ما هو جدير بالاحترام فى الإنسان سواء أكانت أمور عقلية أو أخلاقية، وهذه الخاصية هى أن كل أخطاءه قابلة للتصحيح، فهو قادر على تصحيح أخطائه عن طريق المناقشة والتجربة، وليس بالتجربة وحدها، بل لابد أيضا من المناقشة حتى نتبيِّن كيف يمكن تفسير التجربة. والواقع أنَ الآراء والممارسات الخاطئة تستسلم بالتدريج للوقائع والبراهين، لكن الوقائع والبراهين، لكى يكون لها أدنى أثر على الذهن، لابد أن تعرض على العقل لمناقشتها. إن قلة قليلة جداً من الوقائع هى القادرة على أن تروى تاريخها بنفسها دونما حاجة إلى تعليقات تكشف مكنوناتها.

وعلى ذلك فكل قوة العقل البشرى وقيمته، تعتمد على خاصية واحدة هى إمكان رده إلى الصواب متى أخطأ، ولامجال للاعتماد عليه إلا إذا كانت وسائل ردّه إلى الصواب فى متناول اليد بصفة مستمرة، فلو أننا وجدنا شخصاً جدير حقاً بالثقة فكيف وصل بالفعل الى هذه الحالة؟ السبب أنه يفسح صدره لمن ينقد أراءه وسلوكه ولأنه إعتاد أن يصغى لكل ما يقال ضده من انتقادات، وأن ينتفع بكل ما يكون فى هذه الانتقادات من صواب، وأن يعرض لنفسه، وللآخرين كلما واتته الفرصة، خطأ ما اتضح أنه خطأ، كذلك لأنه شعر أن الوسيلة الوحيدة التى يستطيع الموجود البشرى بواسطتها أن يعرف موضوعاً ما معرفه شاملة، هى أن يستمع لكل ما يمكن أن يقوله عنه أشخاص متنوعون فى أرائهم، وأن يدرس جميع الزوايا التى يمكن لعقول مختلفة أن تنظر إليه منها، ولم يستطع أحد من الحكماء أن يكتسب الحكمة إلا بهذه الطريقة، كلا! وليس فى استطاعة العقل البشرى أن يكون حكما بطريقة أخرى. والحق أن تعود المرء المستمر على تصحيح أرائه وتكملتها عن طريق موازنتها ومقارنتها بأراء غيره من الناس، لايجعله يتردد فى السير بناء عليها فى سلوكه أو يبعث فى نفسه الريبة والشك بصددها، بل أن ذلك هو الأساس الوحيد الراسخ الذى يستطيع أن يبنى عليه ثقته فيها، ذلك لأنه كلما كان على علم بكل ما يمكن أن يقال ضده، على الأقل علانية، وكلما كان على استعداد لملاقاة المفكرين والمعترضين، بل قلّما تحدى الآخرين، وطلب منهم إثارة الاعتراضات والصعاب بدلاً من تجنبها وكلما رفض إطفاء الأنوار التى تلقى الضوء على هذه الآراء أياً كان مصدرها ـ لو كان المرء كذلك، لكان على حق إذا ما ظنّ أن حكمه هذا صواب أو أنه أفضل من حكم أى شخص، أو مجموعة من الأشخاص، لم يمروا بمثل هذه العملية.

وليس من المبالغة أن نطالب بما يقوم به حكماء الجنس البشرى، وهم الذين استحقوا أن نثق فى حكمهم ونجد من الضرورى أن نعتمد عليه ـ أقول أن نطالب جمهور الناس بهذه الطريقة نفسها، وهم خليط مؤلف من العقلاء وكثير من الحمقى. إن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وهى أشد الكنائس تعصباً، تسمح وتصغى بصبر، حتى عند تنصيب القديسيين «لأقوال الشيطان» ضد هؤلاء

القديسيين، ويبدو أن هؤلاء القديسيين لا يمكن أن يسمح لهم بأن ينالا ألقاب الشرف بعد موتهم إلا بعد سماع تقدير كل ما يمكن أن يقوله الشيطان عنهم. بل إن فلسفة نيوتن I. Newton نفسها مالم يكن قد سمح للبشر بمناقشتها، ما كان لهم أن يتأكدوا بأنهم على يقين تام من صحتها كما يفعلون الآن. وقل مثل ذلك فى المعتقدات التى تعتبرها الآن صحيحة، وليس لها من سند تستند إليه سوى دعوتها الثابتة للعالم كله لأن يبرهنوا على بطلانها. فإذا لم يقبل التحدى أو إذا ما قبل ثم ثبت فشله، فإننا نكون، رغم ذلك، بعيدين عن اليقين، لكنا نكون قد فعلنا أفضل ما نستطيع، وأقصى ما يستطيع العقل البشرى - وهو فى حالته الراهنة - أن يسمح به، فلم نهمل شيئاً مما يمكن أن يوصلنا إلى الحقيقة، ولو ظل ذلك فى ذهننا فإننا يمكن أن نأمل أنه إذا كانت هناك حقيقة أفضل، فسوف نعثر عليها ما دام العقل البشرى قادراً على بلوغها. أما فى وقتنا الراهن فربما كان لنا أن نثق فيما قد بلغناه من منظور نحو الحقيقة على قدر ما يستطيع بلوغه فى أيامنا، فذلك هو القدر من اليقين الذى يمكن للموجود غير المعصوم من الخطأ أن يصل إليه، وتلك هى الطريقة الوحيدة لبلوغة.

ومن العجيب أن يعترف الناس بمشروع الأدلة والبراهين على حرية المناقشة وصحتها ثم تراهم يعترضون على الوصول بالمناقشة إلى «حدها الأقصى» وكأنهم لا يدركون أنه مالم تصلح البراهين للحالات القصوى، فإنها لن تصل لأية حالة أخرى. ومن الغريب كذلك أن يتخيلوا أنهم لا يدعون العصمة من الخطأ عندما يعترفون بضرورة المناقشة الحرة فى جميع الموضوعات التى يمكن أن تكون عرضة للشك، لكنهم يعتقدون أن هناك بعض المبادئ الخاصة أو النظريات أو العقائد ينبغى تحريم مناقشتها لأنها تبلغ درجة عالية من اليقين أعنى أنهم على يقين من أنها يقينية. والواقع أن إطلاق صفة «اليقين» على أية قضية، فى حين أنه يمكن أن يوجد شخص واحد ينكر يقينها لو سُمِح بمناقشتها، لكان ذلك يعنى أننا نحن أنفسنا، وكذلك من يتفقون معنا فى الرأى، والقضاة الذين يحدّدون «اليقين». بل اننا قضاة نحكم دون أن نستمع لرأى الفريق الآخر.

لقد وُصِف عصرنا الحاضر بأنه: «عصر محروم من الإيمان، ولكنه يقف مذعوراً أمام الشك فى هذا العصر الذى يشعر فيه الناس بأنهم ليسوا على يقين من صحة آرائهم، ولا يعرفون ما الذى يفعلونه حيالها، فإن الزعم بأن رأياً ما محمى من هجمات الرأى العام، لا يستند إلى صحة هذا الرأى ويقينه، بقدر ما يستند إلى أهميته للمجتمع. إذ يزعم اصحاب هذا الرأى أن هناك معتقدات معينة تبلغ درجة من النفع لرخاء المجتمع، بل إنها لازمة وضرورية لهذا الرخاء، لدرجة أن من واجب الحكومات إعتناق هذه المعتقدات، حتى تستطيع صيانة المصالح الأخرى للمجتمع. وهم يزعمون أنه فى مثل هذه الحالة الضرورية التى تسير فى خط مستقيم مع واجب الحكومات، فإننا لسنا بحاجة إلى العصمة من الخطأ حتى تعمل الحكومة برأى من آرائها يؤيده إجماع آراء الجنس البشرى. وكثيراً ما يقال أيضا - ولايزال يُظَنّ ذلك - أن الأشرار وحدهم هم الذين يريدون التقليل من هذه المعتقدات النافعة، ومن ثم فإن منع هؤلاء الأشرار من الناس أمر مرغوب فيه من الناحية العملية. ومثل هذا النمط من التفكير لا يجعل تبرير منع المناقشة متعلقاً بحقيقة المعتقدات أو صحة النظريات، بل مسألة متعلقة بنفعها، وهم بذلك يتصورون أنهم افلتوا من مسؤلية ادعاء الحكم المعصوم على الآراء. لكن أولئك الذين يقنعون انفسهم على هذا النحو - مخطئون. إن ما حدث هو مجرد انتقال افتراض العصمة من نقطة إلى نقطة أخرى. ذلك لأن منفعة رأى ما هى ذاتها مسألة رأى قد يكون صواباً أو خطأ، وبالتالى فهى مسألة خلافية مطروحة للنقاش، وتحتاج إلى نقاش قدر ما يحتاج إليه موضوع الرأى نفسه، ولابد أن تكون هناك نفس الحاجة إلى حكم معصوم من الخطأ، ليقرر ما اذا كان الرأى الفلانى ضاراً أو مؤذياً، على نحو ما إذا كان رأى ما صوابا أو خطأ، اللهم الا إذا اتيحت الفرصة للرأى المد ان، أن يدافع عن نفسه. وقد لا يكفى القول لأن الهرطقى Heretic(١) يمكن أن يسمح له باثبات نفع رأيه أو عدم ضرره، وأن كان يمتنع عليه إثبات صحته، فصحة الرأى جزء من نفعه. فإذا ما أردنا أن نعرف ما إذا كان من المرغوب فيه أن يعتنق الناس قضية معينة أم لا، فهل نصرف النظر فى هذه الحالة عن صدق هذه القضية أو زيفها.؟ فى رأى فضلاء الناس، لا الأشرار منهم، فإن

١- قد يكون منشقاً عن عقيدة دينية أو ضالاً من الناحية الدينية أو من اصحاب البدع (المترجمان).

الرأى المضاد للحقيقة لا يمكن، فى الواقع، أن يكون نافعاً وهل فى استطاعتك أن تمنع هؤلاء الناس الفضلاء من أن يقولوا بهذه الحجة عندما يتهمون بأنهم يستحقون اللوم لإنكارهم عقيدة يذهب الناس إلى أنها نافعة، ولكنهم اعتقدوا مع ذلك أنها زائفة! إن أنصار الآراء التى يقبلها الناس لايدعون أية فرصة ممكنة تفلت منهم للدفاع عن هذه الحجة، وأنت لا يمكن أن تجدهم يتناولون مسألة «النفع» كما لو كانت مسألة جُرِّدت تماماً وأصبحت بعيدة عن الصدق بل اننا نجد، على العكس، أن نظريتهم هى أنهم يربطون كل شئ بين معرفة النظرية والإيمان بها لصدقها فهما إذن لا ينفصلان.

والحق أنه لن يكون هناك مناقشة منصفة لموضوع «النفع»، إذا ما استخدمت حجة مفحمة كهذه الحجة لصالح أحد الطرفين، ودون أن يكون من الممكن للطرف الآخر أن يستخدمها بنفس الطريقة. والواقع أنه مالم يسمح القانون، أو الشعور العام، بالشك فى صحة رأى ما، فإنهما بالمثل لن يتسامحا فى أفكار نفعه، بل أقصى مايسمحان به فى هذا الصدد هو التلطيف من ضرورته المطلقة. أو التخفيف من البشاعة المترتبة على نبذه.

ولكى نوضح توضيحا كاملاً مدى الأذى المترتب على تحريم الدفاع عن الآراء لمجرد أننا حكمنا عليها بالفساد، أو أصدرنا عليها حكم الإدانة، فإن من المرغوب فيه أن أركز المناقشة على حالة عينية، وسوف أختار، عن عمد، أقل الحالات تفصيلاً عندى، حيث تكون الحجة التى تساق ضد حرية الرأى والمناقشة، بالنسبة للصدق والنفع معاً، من أقوى الحجج، فلنفرض أن الآراء المطعون فى صحتها هى الإيمان بوجود الله والحياة الأخرى، أو أية نظرية أخرى من النظريات الأخلاقية الشائعة والتى أجمع الناس على صحتها. سوف نجد أن إدارة المعركة على مثل هذه الأرض يقدم ميزات ضخمة لصراع غير عادل فمن المؤكد أن المقاتل المنافس سوف يقول (وكثيرون مما لا يرغبون فى أن يكونوا غير منصفين سوف يقولون القول نفسه فى داخلهم) أهذه هى المعتقدات التى لا تراها على درجة كافية من اليقين وتريد أن يقوم القانون بحمايتها؟ أن يكون الإيمان بوجود الله أحد الآراء التى يكون فى الاقتناع بصحتها ادعاء للعصمة؟ لكن لابد أن يسمح لى القارئ أن أقول إنه ليس

الشعور بيقين عقيدة ما، ولتكن ما تكون، هو ما اسمية الزعم بادعاء العصمة، بل الشروع فى اتخاذ قرار فى هذا الضموع نيابة عن الآخرين، وإجبارهم على الإيمان به، دون السماح لهم بسماع ما يمكن أن يقوله عنه الطرف الآخر المعارض. وأنا اشجب هذا الادعاء واستنكره، حتى ولو وضع فى صف اشد معتقداتى إجلالاً. فبالغاً ما بلغ إقتناع المرء، لافقط بفساد رأى من الآراء، ولا فقط بخطورة نتائجة، بل أيضا (ويسمح لى القارئ أن استخدم تعبيراً طالما أدنته إدانه تامة) بلا أخلاقية الرأى وبعده عن الدين، فإنه لا يجوز له مع ذلك، بناء على اقتناعه بهذا الحكم الشخصى، حتى وإن كان مدعوماً بالرأى العام فى بلده ومن معاصريه - أن يحرم هذا الرأى من الدفاع عن نفسه، وإلا فإنه يكون قد ادعى لنفسه العصمة - ولا يقلل من الاعتراض على هذا الرأى او من خطورة أن يقال أن الناس يعتقدون أنه ضد الدين أو مناف للأخلاق، فتلك هى أشد الحالات كلها ضرراً وهى على وجه التحديد الحالات التى يرتكب فيها الناس فى جيل من الأجيال، أو عصر من العصور، أخطاء مرعبة اثارت الدهشة والرعب لدى الأجيال القادمة. ونحن نجد من بين تلك الحالات أحداثاً بارزة فى التاريخ استخدم فيها سلاح القانون لاستئصال شأفة افضل الناس، وانبل النظريات، فكان النجاح - للأسف الشديد - حليف القضاء على افضل الرجال. وإن بقيت بعض النظريات حية فأصبحت بدورها (لسخرية القدر!) سلاحاً يستخدم بالطريقة نفسها نحو أولئك الذين انشقوا عنها، أو انحرفوا فى تفسيرهم لها. لن يكون مملاً على الجنس البشرى، أن نذكره مرة ومرة بأنه كان هناك فى سالف الأيام رجل اسمه «سقراط» قام بينه وبين السلطات الشرعية فى عصره، وبينه وبين الرأى العام فى ذلك الوقت صدام مشهور وقد ولد سقراط فى بلد، وفى عصر، حاشد بعظماء الرجال، ولقد وصلت إلينا أنباء ذلك الرجل ممن كانوا أعلم الناس به وبعصره الذين قالوا عنه انه كان أكثر معاصريه خُلقا، وأشدهم فضيلة، فهو فى رأيهم افضل أهل زمانه، فى حين أننا نحن نعرف عنه أنه كان القائد والقدوة والنموذج لكل من جاء بعده من معلمى الفضيلة، كما أنه كان مصدر الهام للروح

العالية عند أفلاطون، وللمذهب النفعى عند أرسطو[1]. وهما النبع الذى فاضت عنه فلسفة الأخلاق، وغيرها من أفرع الفلسفة الأخرى. فهذا المعلم الأكبر لجميع المفكرين المرموقين على مدار التاريخ بل أساطين الفكر منذ أيامه، هذا المعلم الذى لا يزال يتردد اسمه الشهير، ويزداد ذكره على مر الأيام منذ أكثر من ألفين من السنين، الذى ترجح كفته كل مَنْ بقى اسمه من أبناء وطنه المشهورين، هذا الرجل حكم عليه مواطنوه بالإعدام بعد أن أدانوه قضائيا لإلحاده ولأنه فاسد الخلق، مارق عن الدين، اتهموه بالإلحاد لأنه لا يؤمن بالإله الذى تؤمن بها المدينة. والواقع أن الاتهام أكد (انظر محاورة «الدفاع» لأفلاطون)[2]. أنه لا يؤمن بأيه آلهة على الاطلاق. وهو فاسد أخلاقيا لأنه «يفسد الشباب» بنظرياته وتعاليمه. ولقد اقتنعت المحكمة التى نظرت القضية بهذين الاتهامين اقتناعاً جازماً، وهناك من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن هذه المحكمة قد وجدته، حقا مذنباً بالنسبة لهاتين التهمتين، فأدانت الرجل الذى كان آخر إنسان يمكن أن يستحق الموت بوصفه مجرماً، لأنه كان أجدر أهل عصره بالإجلال.

فإذا ما انتقلنا من هذه الحادثة إلى مثال آخر من أمثلة الظلم القضائى ـ وسوف نجد أن ذكره بعد إدانة سقراط يتفق مع هذا المناخ العام ـ وأعنى به حادثة جبل الجلجثة[3]، الذى وقعت منذ أكثر من ألف وثمانمائة سنة خلت، لرجل ترك فى نفوس مَنْ شهدوا حياته وأحاديثه انطباع العظمة الأخلاقية التى كرمته الأجيال التالية لمدة ثمانى عشرة قرناً على أنه قدرة الله متجسدة فى شخص، حكم عليه

١- هذا تصوير خاطئ من «مل» لمذهب أرسطو الأخلاقى فى السعادة وربما كان خطأ مقصوداً يستهدف مد جذور النفعية عند مل إلى القدماء! وعموماً فقد كان أرسطو ينظر بازدراء إلى فكرة النفع أو المنفعة على نحو ما سوف يذهب إليها «بنتام» و«جيمس مل» و«جون ستوارت مل» فى القرن التاسع عشر (المترجمان).

٢- ترجمها مع مجموعة أخرى من المحاورات د. زكى نجيب محمود بعنوان «محاورات أفلاطون» وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة. (المترجمان).

٣- وهو الموضع الذى روت الأناجيل أن السيد المسيح صُلِبَ فيه. ويسمى أيضا «الجمجمة» انظر مثلا إنجيل متى اصحاح ٣٧ : ٣٣، وإنجيل مرقس إصحاح ١٥ : ٢٢ ـ ٢٣ .... الخ (المترجمان).

بالموت، ويا للعار!، ولماذا لأنه يجدّف على الله. فلم يخطئ الناس فيمن أحسن اليهم فحسب بل لأنهم أخطأوا وأساءوا فهمه، عندما وصفوه بأنه كان بالضبط على العكس مما كان في الحقيقة، وعاملوه على أنه مارق عن الدين، وهي نفس التهمة التي تلقى على الناس الآن من اجله. إن المشاعر التي تنظر اليها البشرية الآن إلى مثل هذه الاجراءات والمعاملات المؤسفة، لاسيما تلك التي وجهت إلى السيد المسيح، تجعلنا غير منصفين في الحكم على الأشقياء الذين ارتبكوا هذه الأحداث، فهؤلاء الرجال العظام لم يكونوا قط ـ وهذا ما تدل عليه جميع الظواهر ـ من السيئين من البشر، ولا أسوأ حتى من الناس العاديين، وإنما هم، على العكس نمط كامل، وربما اكثر من كامل للأنسان الأخلاقي المتدين، والمتشبع بالعواطف الوطنية لعصره وشعبه، إنهم من طراز الرجال الواجب احترامهم في جميع العصور ومن بينها عصرنا الحاضر فقد عاشوا حياة شريفة ومحترمة، فرئيس الكهنة اليهودي الذي مزّق ثيابه عندما سمع كلمات المسيح التي كانت ـ طبقاً لأحكام عصره وبلده ـ تمثل أفظع الذنوب، كان على الأرجح مخلصاً في رعبه وسخطه، إخلاص الغالبيه العظمى من الناس المتدينين المحترمين الآن، فما يظهرونه من مشاعر أخلاقية ودينية. ومعظم الذين يأنفون اليوم من هذا السلوك، لو أنهم كانوا قد ولدوا بين اليهود، وعاشوا في ذلك العصر، لتصرفوا كما تصرف، وفعلوا بالضبط مثلما فعل. إن المسيحيين الأرثونكس الذين ينجرفون إلى الظن أن أولئك الذين رجموا بالحجارة الشهداء الأوائل ـ لابد أنهم كانوا أسوأ البشر جميعاً ـ ينبغي عليهم أن يتذكروا أن القديس بولس كان من الذين اضطهدوا المسيحيين الأوائل.

ولنضف الى ما سبق مثالاً آخر، وهو أعجب هذه الأمثلة كلها، لو أن الأثر الدافع للخطأ يقاس بحكمة وفضيلة من ارتكبه. لو كان لدى أحد من أصحاب السلطة المبررات التي تجعله يظن في نفسه أنه أفضل معاصريه، وأشدهم استنارة لكان هذا الرجل هو الامبراطور ماركوس أورليوس Marcus Aurelius(1). كان هذا الإمبراطور

١- امبراطور وفيلسوف روماني (١٢١ ـ ١٨٠) من اتباع المذهب الرواقي ألفً بعض الكتب الفلسفية منها «الخواطر» و«رسالة في الفلسفة الرواقية». ومع ذلك لم يمانع في اضطهاد المسيحيين أو ملاحقتهم (المترجم).

صاحب سيادة مطلقة على العالم المتمدين آنذاك، فسلك فى حياته وفقاً لعدالة نقية خالصة، بل أيضا وفقاً لما لم يكن متوقعاً من عضو راق، وفقاً لما يمليه قلبٌ حنون رقيق المشاعر. وكل ما نسب إليه من هفوات كان مرجعه الى الافراط فى التسامح والتساهل. على حين أن مؤلفاته وهى من أرقى ما أنتجه ذهن القدماء فى الأخلاق، وهى لاتختلف اختلافا كبيراً ـ هذا إن إختلفت على الإطلاق ـ عن أفضل تعاليم المسيح. لقد كان هذا الرجل من أفضل المسيحيين فى كل شئ باستثناء العقيدة، بمعنى أنه كان أفضل، تقريباً، من معظم الملوك الذين كانوا مسيحيين ظاهرياً، لكنهم اضطهدوا المسيحية بمجرد استلامهم زمام الحكم. فقد جلس على قمة ما أنجزته البشرية فى السابق بذهن مفتوح، وعقل منطلق. لقد جعلته أخلاقياته يجّسد المثل الأعلى المسيحى فى مؤلفاته الأخلاقية. ولكنه رغم ذلك كله لم يستطع أن يدرك أن المسيحية مصدر خير، لا شر، للعالم الذى كان يشعر نحو إصلاحه شعوراً عميقاً بكثير من الواجبات، وكذلك المجتمع القائم الذى كان الامبراطور يعرف أنه فى حالة يرثى لها. لكن الذى حدث أنه رأى، أو قيل أنه رأى، أن هذا العالم يمكن أن يتماسك عن طريق الإيمان بالآلهة القائمة واحترامها. ولقد اعتقد أن من واجبه كحاكم للبشر الايترك هذا المجتمع يتداعى ويتحطم، ولم ير إمكان إقامة روابط جديدة إذا ما أزيلت الروابط القائمة أو كيف يمكن جمع أجزاء المجتمع معاً. ولما كانت الديانة الجديدة (المسيحية) تستهدف صراحة فك هذه الروابط، فإنه كان يرى أنه ليس أمامه سوى أحد أمرين: إما أن يعتنق الديانة الجديدة وإما أن يهدمها تماماً. ولما كان اللاهوت المسيحى لا يبدو له سليماً أو ذا أصل إلهى، ولما كانت تلك الحكاية الغريبة، حكاية الإله المصلوب، غير جديرة بالتُصديق، كذلك ذلك النظام الذى يقوم فى رأيه، تماماً، على أساس لا يمكن تصديقه، فإنه كان من الصعب عليه أن يتنبأ بأن هذا الدين سيكون مصدر حياة ومبعث نشاط فى المجتمع، وهو ما حدث بالفعل ـ لذلك فقد لجأ هذا الحاكم والفيلسوف الرقيق إلى اضطهاد المسيحية، وتلك فى رأيى أفظع المآسى التى روتها وقائع التاريخ كلها. إنها لفكرة ساخرة ومريرة أن نقول تُرى كيف يمكن أن يكون العالم المسيحى مختلفاً لو كان الامبراطور اعتبر الإيمان

بالمسيح ديانة واعتنقها، أعني لو وجدت نفس الأعذار والحجج عند الإمبراطور ماركوس اوليورس/ بدلاً من أعذار وحجج الإمبراطور قسطنطين(1). لكن سيكون بالمثل، من غير الإنصاف له، ومن الكذب على الحقيقة أن ننكر أنه ولا حجة واحدة مما يقال لمعاقبة التعاليم غير المسيحية، كانت غائبة عن ماركوس أورليوس في محاربته لانتشار المسيحية وليس ثمة مسيحي يؤمن إيماناً راسخاً بأن الالحاد Atheism كاذب وباطل، وأنه يميل بالمجتمع إلى التفكك والإنحلال، بأشد من إيمان ماركوس أورليوس بالأفكار نفسها بالنسبة للمسيحية، وهو من أكثر مَنْ عاشوا في ذلك الوقت قدرة وكفاءة لتقدير المسيحية كما نتصور. ومالم يدع الشخص الذي يستحسن ويؤيد معاقبة انتشار الأفكار أنه أكثر حكمة وفضيلة من ماركوس أورليوس - ومالم يدعُ متمكن بعمق من حكمة عصره، وأنه ارتفع بعقله فوق ذلك العصر، وأنه أكثر جديه في بحثه عن الحقيقة من غيره، وأن ذهنه الفريد اكثر شغفا بها عندما يجدها. على مثل هذا الشخص أن يكف من ادعاء العصمة لنفسة والجمهور، ويجيز لنفسة منع نشر الأفكار، وهو الأمر الذي اقدم عليه انطونيوس العظيم(2) وأدى إلى أوخم العواقب.

لقد وقف أعداء الحرية موقفاً صعباً عندما شعروا انه يستحيل الدفاع عن استخدام العقاب لمنع الآراء المخالفة للدين بأي حجة من الحجج التي لن تقنع ماركوس أنطونيوس فإنهم قبلوا هذه النتيجة مؤقتاً، وقالوا مع دكتور جونسون Johnson(3) أن الذين اضطهدوا المسيحية كانوا على حق، وأن الاضطهاد نفسه لم

1- الامبراطور قسطنطين الأول (أو الكبير) (288 - 337) أصدر عام 313 منشور ميلانو الذي أقر التسامح مع المسيحية واستمر في إهتمامه بالمسيحية بعد ذلك، ثم اعتنقها وعُمِّدَ وهو على فراش الموت، وهو الذي أوجد فكرة المجامع الدينية وكان عصره عصر سلام (المترجمان).

2- أحد أسماء ماركوس أورليوس (المترجمان).

3- هو صمويل جونسون المعروف في الأدب الانجليزي، باسم دكتو جونسون (1709 - 1784) وهو أديب وناقد انجليزي، جمع قاموس اللغة الانجليزية عام 1755 وكتب في النقد الأدبي كتابا باسم «حياة الشعراء» عام 1779 (المترجمان).

يكن سوى محنة لابد أن تمر بها الحقيقة نفسها، وهى تمر بها بنجاح باستمرار، حتى لتبدو العقوبات القانونية، فى نهاية الأمر عاجزة أمام الحقيقة، رغم أنها قد تكون مؤثرة تأثيراً حسناً على الأغاليط المضللة، تلك هى صورة الحجة التى يتمسك بها أنصار عدم التسامح الدينى، ولما كان لها أهمية ملحوظة فإنه ينبغى الا تمر مر الكرام.

إن النظرية التى تقول إن الحقيقة يمكن أن تضطهد بشكل له ما يبرره، لأن الاضطهاد لا يمكن أن يوقع أى ضرر بالحقيقة، لا يمكن إتهامها بالعداء المتعمد لقبول حقائق جديدة. لكنا لا نستطيع أن نحمد لهذه النظرية كرمها فى تعاملها مع أشخاص تدين لهم البشرية، ذلك لأن اكتشاف شئ ما يهم العالم بعمق، شئ كان يجهله من قبل. كذلك إقامه البرهان على أن الناس أخطأوا أخطأ قاتلا فى موضوعات عامة دينية أو دنيوية، هو عمل من أجل ما يستطيع الانسان تأديته لمواطنيه وزملائه فى الإنسانية فى حالات معينة، كتلك الحالات التى مرّ بها المسيحيون الأوائل، وفى عهد الإصلاح الدينى Reformation أولئك الذين يؤمنون مع دكتور جونسون انها أعظم هدية يمكن أن نهبها للجنس البشرى. وأن أصحاب هذه الحسنات الجليلة، لابد من مجازاتهم بالاستشهاد، فمكافأتهم تعنى أن نعاملهم على أنهم أشقى المجرمين، وليس عند هذه النظرية، خطأ يرثى له أو سوء حظ مؤسف، يحق للبشرية أن تلبس عليه الحداد وأن تقيم من أجله المآتم، وإنما هو أمر من الأمور الطبيعية المعتادة وحالة من الحالات التى لها ما يبررها، فمن يدعو إلى حقائق جديدة، عند هذه النظرية - ينبغى عليه أن يقف وقد التف حول عنقه حبل المشنقة كما كان يفعل تشريع اللوكرانيين Locrians الذى يقضى بأن كل من يقترح قانوناً جديداً عليه أن يعرضه على المجلس النيابى وحبل المشنقة ملتفا حول عنقه، فإذا لم يوافق المجلس على اقتراحه فإنه يحكم الحبل، فى الحال حول عنقه[1]. ومن الواضح أن من يرى مثل هذا الرأى بالنسبة للمحسنين الى البشر لا يعتقدون أن لمثل هذا الإحسان قيمة كبيرة. وفى رأيى أن هذه النظرية لا يؤمن بها إلا مجموعة من

---

(١) كانت مدينة قديمة فى الجانب الشرقى من ايطاليا، أسسها اليونان عام ٦٨٠ ق.م كانت أول مدينة يونانية تضع تشريعاً مكتوباً عام ٦٦٠ ق.م (المترجمان).

الأشخاص يعتقدون أن الحقائق الجديدة ربما كانت مقلوبة فى الأزمان الماضية أما الآن فان لدينا منها ما يكفى.

والواقع أن القول بأن الحقيقة تنتصر دائماً على الاضطهاد، هو إحدى تلك الأكاذيب المستحبة التى يرددها الناس بعضهم وراء بعض حتى أصبحت من الأمور المقررة، وإنْ كانت جميع التجارب تدحضها وتؤكد بطلانها. فالتاريخ زاخر بالأمثلة الدالة على أن الاضطهاد كثيراً ما يسحق الحقيقة، وهو انْ لم يطمسها إلى الأبد، فإنه يقذف بها إلى الوراء، مؤَخِراً ظهورها، عدة قرون. وعندما نتحدث عن المعتقدات الدينية وحدها فنقول: «لقد انفجر الإصلاح الدينى»، على الأقل، عشرين مرة، قبل «مارتن لوثر» لكن تم إخماده، فقد قام أرنولد البريشى Arnold of Brescia[1]. بثورة وتم اخمادها. كما قام «فرا دولكينو Fra Dolcino بنفس التمرد وسحق. كما قام الراهب سافونا رولا Savonarola[2]. وقام «الالبيجيز Albigeoi» بتمرد وفشل. وقام الفوديون Vaudois، وكذلك اللولارديوز Lollards والهستيون Hussites بضروب من الثورات للإصلاح لكنهم فشلوا، وحتى بعد عصر لوثر Luther فقد نجح الاضطهاد فى المناطق التى مكّن فيها لنفسه. ففى أسبانيا و«ايطاليا»، وفلاندر Flanders[3] والامبراطورية النمساوية، تمكن الاضطهاد من إستئصال شأفة البروتستانتية. وكان من المرجح أن يحدث ذلك فى انجلترا لو عاشت الملكة مارى، أو ماتت الملكة اليزابث[4]. فالاضطهاد يتمكن دائما من النجاح ما لم يؤلف الهراطقة «حزبا يبلغ من

١- أرنولد البريشى (١١٠٠- ١١٥٥) مصلح ايطالى كان تلميذاً لابيلارد أدان الفساد فى طبقة الكهنوت. وقام بثورة شعبية ضد الأسقف بريشيا Brescia فأدين، كما أدين معه ابيلارد، عام ١١٤٠، وفر الى سويسرا ثلاث سنوات. ثم استدعاه البابا يوجين الثالث الى روما، وفى النهاية تم اعدامه فى روما عام ١١٥٥ (المترجمان).

٢- سافونا رولا (١٤٥٢- ١٤٩٨) راهب ومصلح دومنتيكانى، ألقى مواعظ قوية ضد الفساد فى طبقتى القساوسة والحكام. حوكم وعذب بتهمة الهرطقة ثم شنق مع اثنين آخرين من رهبان الدومينيكان عام ١٤٩٨ (المترجمان).

٣- مقاطعة قديمة بالبلاد الواطئة مقسمة الآن بين بلجيكا وفرنسا (المترجمان).

٤- الملكة مارى (١٥١٦- ١١٥٨) ابنة هنرى الثامن كانت كاثوليكية حكمت ثلاث سنوات أعادت فيها سيطرة البابا على الكنيسة الانجليزية، واشتدت فى عهدها الاضطهادات الدينية حتى لقبت «مارى السفاحة» (المترجمان).

القوة حداً لا يوهنه الاضطهاد. ولا يمكن لعاقل أن يتشكك فى أن المسيحية كان يمكن استئصالها من الإمبراطورية الرومانية، إذ لم يتسع نطاق انتشارها، وتصبح سائدة، إلا لأن الاضطهاد كان على فترات متقطعة، وليست دائمة فلا تستمر الفترة سوى مدى قصير، تفصل بينها فترات هدوء طويلة ليست فيها اضطرابات تعوق الترويج للديانة الجديدة. ومن العبث العاطفى أن يقال إن الحقيقة لمجرد أنها حقيقة ـ فانها تحمل فى باطنها قوة كاملة تحصنها، لاتوجد فى الباطل، وتجعلها تنتشر وتحميه من السجن والإعدام. والواقع أن حماس الناس للباطل قد لايقل فى كثير من الأحيان عن حماسهم للحقيقة. وأن التطبيق المعقول للعقوبات القانونية، وحتى للعقوبات الاجتماعية، ينجح، بصفة عامة، فى وقف انتشار الحق والباطل فى آن واحد. غير أن الميزة الأصلية التى تتمتع بها الحقيقة هى مايلى: عندما يكون الرأى صواباً، فإنه قد يتم إخماده مرة أو مرتين أو مرات كثيرة، لكن على مر العصور سوف يظهر، بصفة عامة، أشخاص يعيدون اكتشافه من جديد، إلى أن يتصادف أن يقع ظهوره المتكرر فى عصر توجد فيه ظروف ملائمة تجعله يفلت من الاضطهاد فيتمكن من عمل جبهة تجعله يصمد أمام جميع محاولات القمع التالية.

سوف يُقال: لكننا اليوم لا نقوم باعدام مَنْ يقدم افكاراً جديدة، لسنا فى ذلك كآبائنا القدامى الذين ذبحوا الأنبياء، بل إننا نبنى لهم أضرحة ومدافن. وذلك صحيح فنحن فى عصرنا الراهن لا نحكم بالإعدام على الهراطقة، والقدر الذى تنزله من العقاب يمكن للشعور الحديث، على الأرجح، تحمله، حتى بالنسبة لأشد الآراء بغضاً ـ لكن ذلك كله لا يؤدى إلى استئصالها. لكن ينبغى علينا أن لا نتوهم بأننا قد تحررنا حتى من وصمة الاضطهاد القانونى. فلا يزال القانون عندما ينزل عقابا على من يعتنق آراء معينة، أو على الأقل مَنْ يُعَبر عن هذه الآراء ولا نعدم الأمثلة فى أيامنا هذه على إجبار الناس على ذلك، حتى صرنا لا نستبعد انبعاث الاضطهاد من جديد بكامل سطوته، فقد حدث عام ١٨٥٧ فى إحدى الجلسات الصيفية لقضاة المحكمة العليا فى مقاطعة «كورنول Cornewall» أن حكمت المحكمة على رجل

تعيس(١)، قيل إنه يسلك سلوكاً ممتازاً فى جميع علاقاته فى الحياة ـ حكمت عليه بالسجن واحداً وعشرين شهراً لأنه تفوه بكلمات فيها إهانة للديانة المسيحية، وكتبها على بوابة المنزل، وفى غضون شهر واحد من هذه الحادثة رفضت «محكمة الجنايات الانجليزية Old Bailey» فى مناسبتين منفصلتين(٢)، أن يدخل شخصان ضمن هيئة المحلفين، وأهان القاضى أحدهما إهانة بالغة، وفعل نفس الشئ لأحد المستشارين، وسبب ذلك أنهما أعلنا، بأمانة، انهما لا يؤمنان بأية معتقدات دينية. وهناك مثل ثالث لشخص أجنبى(٣)، رُفِضَت دعواه للسبب نفسه التى كان قد رفعها على أحد اللصوص. وقد صدر هذا الرفض بناء على القاعدة القانونية التى تقول: «لايجوز، فى المحاكم، سماع شهادة مَنْ لا يؤمن بالله (ويكفى الايمان بأى اله) وبالحياة الأخرى. وهذا يعادل التصريح بأن امثال هؤلاء الأشخاص خارجين على القانون، مستبعدين من حماية المحاكم، وبذلك يمكن أن يكونوا عرضة لا للسرقة فحسب، بل للاهانة من جانب أى إنسان دون أن يعاقبه القانون، إذا لم يكن هناك شهود سواهم، أو كان هناك شهود يؤمنون بنفس افكارهم. بل من الجائز الاعتداء على أى انسان سواهم أو سرقته مادام إثبات الحالة يعتمد على شهادتهم فحسب. أما الزعم الذى اقيمت عليه تلك القاعدة القانونية فهو القول بأن الشخص الذى لا يؤمن بالحياة الأخرى لا قيمة لقَسَمِه. وتلك قضية تكشف عن جهل فاضح بالتاريخ عند مَنْ يقولون بها (إذ من الثابت تاريخياً أن نسبة كبيرة من الكافرين فى جميع العصور كانوا مشهورين بالصدق والشرف والاستقامة) ولا يستطيع قبول هذه القضية انسان لديه ادنى إلمام بأن كثيراً من الأشخاص أصحاب الشهرة العريضة فى

١- هو توماس بولى Thomas Pooly الذى حاكمته محكمة بودمين فى ٣١ يوليو ١٨٥٧، وفى ديسمبر التالى اعتذر له الملك (المؤلف).

٢- هما جورج يعقوب هوليوك George Holyoake فى جلسه ١٧ اغسطس ١٨٥٧. وادوارد ترولف Edward Truelove فى جلسه يوليو ١٨٥٧. (المؤلف).

٣- هو البارون دى جليشين Baron de Gleichen محكمة شرطة مارولبور فى ٤ اغسطس عام ١٨٥٧. (المؤلف).

العالـم، بسبب سمـو فضائلـهم وإنجازاتهم كـانوا يعرفون بـالملاحدة، إنْ لم يـكن بين الـعامـة، فعلى الأقـل بين الأصـدقاء والخـاصة. وفـضلا عـن ذلك تـلك الـقاعـدة تهـدم نفـسها، وتقـوض الأسـاس الذى تـقوم عليه عندمـا تدعى أن المـلاحدة لابد أن يكـونوا كذبة، ومع ذلك فهى تقبل شهادة الملحد الذى لديه استعداد للكذب، فيصـرح خلافا لما يؤمن به، بينما ترفض شهادة الملحد الذى لديه الشجاعة فيعلن على الملأ أنه يرفض الاعتراف بعقيدة كريهة، عن أن يثبت الزور والكذب. إن قاعدة كهذه مـليئه بالسخف واللامعـقول بصدد غايتها المعلنة، لا يمـكن أن تبقى إلا كـعلامة على الحقـد وأثر من آثار الاضطهاد. وهـو اضطـهاد يحمل خاصية غريبة هـى أن ما يـوجب ممارسته هـو ما ثبت بالـبرهان الواضح أنه لا يـستحق الممارسـة. إن القاعدة والنظـرية التى تتضـمنها تهين المؤمـنين بنفس الدرجة التى تهـين بها الملحدين. إذ لو كان من لا يـؤمـن بالحياة الأخرى يـكذب بالضـرورة. فإنه ينتج من ذلك أنّ مَنْ يـؤمن بهذه الحـياة لا يمتنـعون عن الكذب، لو كانوا يمتنعون حقاً ـ إلا بسبـب خوفهم من نار جهنم. ونحن لن نتهم مؤلفـى هذه القاعدة بـأن التصـور الذى كـونوه عن الفـضيلة المسـيحية إنما اسـتمدوه من ذوات أنفسـهم.

والواقع أن هـذه الأمـور من بقايا الاضطهـاده وأثاره، وقد لا تدل على مـيل أو رغبة فى الاضطهاد، بل هـى شاهـد على عجز شائع فى عقول الإنجليز يجـعلهم يشعرون بلذة منـكرة فى تقرير مبـدأ فاسد بعد أن وصلوا إلـى مرحلة أعلى من أن يـرغبوا فى تنفيذه. لكن، لسوء الطالـع، لا ضـمان للـحالة الـعقلية عند الجمهور تجعلنا نضـمن أن تظـل الصـور السـيئـة للاضطـهاد الـقانـونى والـتى كانـت موقـوفة لحـوالى جـيل، أن تستمر كذلك إلى الأبد. إن السطح الهادئ فـى عصرنا هـذا، كثيراً ما تعكرة محـاولات البعض لإحياء مسـاوئ الماضى وشروره معتقدين أنهم يقـدمون محـاسن جديدة. إن مانباهـى به فـى عصـرنا الحـاضر، ونـقول إنه صـحوة للـدين هـو باسـتمـرار إحيـاء للـتعصب والـعقول ضيـقة الأفق غير المثقفة، على الأقل بقدر مـا تعـنى الصـحوة: التعـصب الأعمى. وبقدر مـا يحمل الشعـور العام عند الـناس انعدام التسامـح الدائم، وهى مـشاعر ظـلت عـلى الدوام قـابعة فـى نفـس الطبـقات المتـوسطـة فى انجلـترا ولا

نحتاج سوى إثارة ضعيفة ليقوم الجمهور باضطهاد نشط لأولئك الذين لم يتوقف قط عن الاعتقاد بأنهم جديرون بالاضطهاد(١). والواقع أن آراء الناس ومشاعرهم تجاه من لا يؤمنون بالمعتقدات التي يظنونها بالغة الأهمية ـ هي التي تنفي عن بلادنا أن تكون ملاذاً للحرية العقلية. إذ أكبر الضرر الذي أحدثته العقوبات القانونية ـ منذ زمن طويل مضى، هو تقويتها للوصمات الاجتماعية. فهذه الوصمات هي المؤثرة، حقيقة، وهي بالغة الأثر، ولقد بلغ من تأثيرها أن أصبح الجهر بآراء يحرم المجتمع الإيمان بها، أقل شيوعاً في انجلترا من كثير من الدول الأخرى ، ذلك أن اعلان المرء عن إيمانه بهذه الآراء يجلب على نفسه مخاطر العقوبة القانونية، والواقع أن فعالية الرأى وتأثيره لا تقل في هذا الصدد عن فعالية القانون وتأثيره بالنسبة للناس

١- هناك تحذيرات كثيرة علينا أن ننتبه إليها من انغماس مَنْ يقومون بالاضطهاد في عواطفهم وانفعالاتهم العنيفة مما يفضح أسوأ جوانب شخصيتنا القومية، وذلك بمناسبة العصيان المسلح للسباهي Sepoy (وهم الجنود الهنود في الجيش الانجليزي). أما هؤلاء المتعصبين والمشعوذين والدجالين، وما يقولونه من فوق منابر الخطابة فلا قيمة لها، وينبغي أن لا نتوقف عندها. غير أن زعماء الحزب البرتستانتي قد أعلنوا أن مبدأهم بالنسبة لحكومة الهند والمسلمين هو أن المدرسة التي لا تعلّم الكتاب المقدس لن يتم دعمها من المال العام. ونتيجة ضرورية لذلك، فإنه لن تعطى الوظائف العامة إلا للمسيحيين الحقيقيين أو مَنْ يزعمون أنهم كذلك. وقد روت الأنباء أن وكيل وزارة الخارجية ألقى خطاباً عاماً، على جمهور الناخبين في دائرته في ١٢ نوفمبر عام ١٨٥٧ قال فيه «أن تسامح عقيدتهم (عقيدة مائة مليون من رعايا بريطانيا) والخرافة التي تسميها الحكومة البريطانية ديانة، قد كان لها أثر في تأخر صعود اسم بريطانيا، وإعاقة النمو السليم للمسيحية .. لقد كان التسامح حجر الزاوية الأساسي في الحريات الدينية في هذا البلد. لكن علينا أن لا نتركهم يسيئون استخدام كلمة التسامح العزيزة على نفوسنا، إنها تعني كما نفهمها الحرية التامة للجميع: حرية العبادة، بين جميع المسيحيين الذين يتعبدون على أساس واحد. وهي تعني التسامح مع جميع الفرق الدينية، الطوائف المسيحية التي تؤمن بتوسط واحد».

وأنا أود أن ألفت إنتباه القارئ إلى أن رجلا يظن أنه كفوء يتولى منصباً رفيعاً في هذا البلد، وفي وزارة ليبرالية، يؤكد النظرية التي تقول أن كل مَنْ لا يؤمن بأله المسيحية سوف يُعَدّ خارج نطاق التسامح الديني. فمن ذا الذي يمكن، بعد هذا الخطاب الأبله المعتوه ـ أن يقع في الوهم فيظن أن زمن الاضطهاد الديني قد ولى إلى الأبد وبغير رجعة؟!. (المؤلف).

جميعاً فيما عدا أولئك الذين تجعلهم ظروفهم المالية بمنأى عن الآخرين وآرائهم. إذ لا فرق من حيث تأثير الإرهاب بين أن يسجن المواطن، وبين أن تمنع عنه وسائل كسب الرزق. أما من كانت أسباب الرزق مكفولة لديهم بالفعل، وليسوا بحاجة إلى نيل العطف والتأييد مَنْ أصحاب السلطة أو الجماعات أو الهيئات، أو من الجمهور، فإنه لا يخشى شيئاً فى المجاهرة بآرائه علانية سوى فكرة الناس السيئة أو تشهيرهم به، وتلك أمور لا تحتاج من المرء الى بطولة لكى يتحملها، فلا مجال إلى الالتجاء إلى الشفقة أو الرحمة ad misericordian لصالح مثل هؤلاء الأشخاص.

لكن على الرغم من أننا الآن لم نعد نوقع بالمخالفين لفكرنا ذلك الأذى الذى اعتدنا أن نحدثه فى السابق، فإننا نتعامل معهم بطريقة تحدث لهم من الأذى ما كان يحدث دائماً. لقد حكم على سقراط بالإعدام لكن ذلك لم يمنع الفلسفة السقراطية من أن تشرق شروق الشمس فى رائعة النهار، وتنشر ضوءها فى سماء العقل. وكان المسيحيون يطرحون للأسود. غير أن الكنيسة المسيحية لم تتوقف عن النمو كالشجرة الباسقة اليانعة، حتى علت وفاقت ماعداها من الأعشاب القديمة والنباتات الأقل قوة، فخنقتها بظلها. أما نحن فتعصبنا الاجتماعى وحده لا يستطيع أن يقتل أحداً ولا أن يستأصل الآراء لكنه يحمل الناس على إخفائها، أو الامتناع عن القيام بأى جهد فعال لنشرها. فآراء الهراطقة فى كل عقد، وفى كل جيل، لا تكسب أرضاً، ولا حتى تخسرها، فهى لا تتوهج أبداً بطول الأرض وعرضها لكنها تحترق بلا لهيب فى دوائر التفكير الضيقة، وبين بعض الدراسين الذين نشأت بينهم، دون أن تلقى على شئون الإنسان العامة ضوءاً صادقاً كان أو كاذباً. وعلى هذا النحو فقد نشأت بيننا حالة ترضى بعض العقول، لأنها دون أن تؤدى إلى عمليات غير سارة كسجن بعض الأشخاص أوتغريبهم، فإنها تضمن للآراء الشائعة سيادتها الظاهرة، فى حين أنها لا تمانع على الإطلاق فى استخدام العقل بين الفرق المختلفة المصابة بداء التفكير. وتلك خطة مناسبة لإحلال السلم فى العالم العقلى، ولسير الأمور كلها فى إطارها المرسوم الذى كانت تسير فيه بالفعل. غير أن الثمن الذى يُدفع نظير ذلك النوع من السلام العقلى هو التضحية بشجاعة العقل البشرى الأدبية تماماً. فإن

الوضع الذى يجد فيه قطاع كبير من أهل الفكر والبحث النشط أنه من الأفضل أن يكتموا المبادئ العامة، وأسس عقائدهم فى صدورهم، وأن يحاولوا قدر المستطاع، إذا ما توجهوا للجمهور بالخطاب أن يوفقوا بين نتائج استنبطوها بأنفسهم ومقدمات رفضوها فى أعماقهم - مثل هذا الوضع لا يمكن أن يؤدى إلى ظهور تلك الشخصيات الشجاعة الصريحة أو العقول المنطقية المتسقة التى ازدان بها فكر العالم من قبل، بل إن نوع الرجال المنتظر ظهوره فى مثل هذه الحالة هو النوع المطيع. الملتزم بما هو شائع ومألوف، أو النوع الانتهازى الذى يتجه بكل حجة حول الموضوعات الكبرى، نحو ما يسر مستمعيه، أما أولئك الذين يتجنبون هذا البديل فإنهم يفعلون ذلك بتضيق مجال فكرهم وهمهم حول أمور يمكن الحديث عنها دون مغامرة الدخول فى منطقة المبادئ العامة، أعنى أنهم يحصرون أنفسهم فى المسائل العملية الصغيرة التى لابد أن يصلح حالها من تلقاء ذاتها. ولهذا فإنه يتم الابتعاد عن تعويق عقول البشر وتوسيع نطاق بحثها، وهى التى لن تنصلح قط حتى تبحث بحرية وجرأة فى أرفع الموضوعات بحثاً عقلياً ونظرياً.

إن أولئك الذين يظنون أن صمت الهراطقة، وامتناعهم عن الكلام، أمر جيد لا ينجم عنه أى شر، مخطئون من حيث أن أول نتيجة لهذا الصمت هو أنه لن تكون هناك، على الاطلاق، اية مناقشة متعمقة ومنصفة لآراء الهراطقة، وعلى الرغم من أن بعض هذه الآراء يُمنع من الانتشار،، فإنها لا تختفى تماماً. على أنه ليست عقول الهراطقة هى التى سوف تتدهور بسبب التحريم المفروض على البحث والذى لا يؤدى الى نتائج معتدلة. وإنما الضرر الأكبر سوف يقع على رؤوس غير الهراطقة الذين يتشنج نموهم العقلى، ويرتعد تطورهم الذهنى، بسبب خوفهم من الهراطقة. ومَنْ ذا الذى يستطيع أن يحصى كم يفقد العالم من العقول الواعدة، كم يظهر من الشخصيات الجبانة التى لاتستطيع السير فى سلسلة جريئة وقوية ومستقلة من التفكير خشية أن تفضى بها إلى شئ يراه الناس لا أخلاقيا، أو لادينيا ..؟! فهل من بين هؤلاء نستطيع، بين الحين والحين، أن نرى رجلاً ذا ضمير حى، وفكر ثاقب،

وفهم عميق، قضى حياته فى تثقيف عقله وصقله فأصبح لا يمكنه السكوت أو الصمت، أو بذل جهده وبراعته فى محاوله التوفيق بين ما يحثه عليه عقله وضميره وبين المعتقدات التقليدية؟. وهو أمر لا يوفق فيه حتى النهاية. والواقع أن المرء لا يمكن ان يصبح مفكراً عظيماً، دون أن يدرك أن أول واجباته كمفكر، أن يتبع عقله أياً ما كانت النتائج التى يقوده إليها. إن الحقيقة تربح كثيراً من أخطاء ذلك الذى يفكر لنفسه، مع الدراسة الجادة وإمعان النظر، أكثر مما تستفيد من الآراء الصحيحة التى يقول بها أولئك الذين لم يعتنقوها إلا لأنهم لا يريدون أن يكلفوا أنفسهم عناء التفكير. على أنى لا أريد أن أقول أن الهدف الوحيد، أو حتى الرئيسى من إطلاق حرية التفكير هو تكوين مفكرين عظاماً فحسب. بل على العكس إن الهدف الأكبر، وربما اللازم أكثر، هو تمكين الطبقة المتوسطة من الناس من بلوغ المكانة العقلية التى تؤهلهم لها قدراتهم. لقد ظهر فى عصور مضت، وربما ظهر فى عصور تالية أيضاً، أفراد من المفكرين العظام فى جو فكرى عام تغلب عليه العبودية العقلية، والجمود الذهنى، لكنه لم يظهر، ولا يمكن أن يظهر، فى مثل تلك البيئة شعب نشط من الناحية العقلية. وحيثما وجدنا شعباً اقترب، مؤقتاً من هذه الخاصية فما ذاك إلا لأنه علق لبعض الوقت الخوف من الفكر الهرطقى. فحيثما كان هناك إتفاق ضمنى على أن المبادئ غير قابلة للنقاش، وأنه قد تم إغلاق البحث فى المشكلات الكبرى التى تشغل البشرية، فإننا لا يمكن أن نأمل أن تجد ذلك القدر العالى من النشاط الذهنى الذى جعل بعض فترات التاريخ لا معه. ولن يهتز روح الشعب من أساسه، أو تجد الدافع الذى يرفع أناسا من أصحاب العقول العادية إلى منزلة المفكرين، مادمنا نتجنب الخوض فى مناقشة الموضوعات التى لها من الأهمية ما يشعل الحماس فى الصدور. ولدينا شاهد على ذلك، حالة أوربا إبان العصر الذى تلى «عصر الإصلاح الدينى» مباشرة، وشاهد آخر وإن كان محدوداً بالقارة ومحصوراً فى الطبقة المثقفة ـ الحركة الفكرية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. والشاهد الثالث، ـ وإن كان قد استمر فترة زمنية قصيرة ـ الاختمار العقلى الذى حدث فى ألمانيا وإبان

عهـد جـوته[1] وفشته[2]. وتختلف هذه الفترات الثلاث فيما بينها اختلافاً واسعاً من حيث الآراء التى تطورت فيها، وإن كانت تتشابه فـى سمة معينة هى تحطيم نير السلطة فـى الأحقاب الـثلاث. فقد تم خلع الاستبداد الذهنى فى كل منهما دون أن يحل محله استبداد جديد. والباعث الذى ظهر خلال هذه الأحقاب الثلاث هـو الذى جعل أوربا على ما هـى عليه الآن، فما من لـون من الإصلاح فى أوربا إلا ويمكن تعقبه الى إحدى هذه الفترات الثلاث. ولقد أشارت الظواهر لبعض الوقت الى أن الدوافع الثلاثة لهذه الفترات على وشك الأفول، وليس لنا ان نتوقع بداية جديدة، مالم نؤكد مرة أخرى مبدأ الحرية العقلية.

ولننتقل الآن إلى الجزء الثانى من حجتنا، ونرفض الزعم الذى يقول أنَّ جميع الآراء الشائعة زائفة أو باطلة بل على العكس دعنا نفترض أنها صادقة، ثم نبحث فى الطريقة التى يمكن أن يكون الناس قد اعتنقوا بها هذه الآراء، لاسيما إذا كانت حقيقة هذه الآراء لم تعرض فـى الهواء الطلق أو لم تخضع للفحص الدقيق. غير أنه إذا كان الشخص الذى يتمسك برأيه بشدة يصعب عليه الاعتراف باحتمال أن يكون هذا الرأى باطلاً، فإنه ينبغى عليه أن لا يجد مثل هذه الصعوبة فى الاعتراف بأن رأيه هذا يتحول إلى عقيدة ميتة، وليس حقيقة حية مالم يناقش مناقشة حرة جرئية مستمرة، بالغاً ما بلغت مطابقته للحقيقة.

هناك فئة من الناس (ومن حسن الحظ أنها ليست كبيرة العدد مثل الفئة السابقة) يكفيها أن توافق، بغير ارتياب، على ما يعتقد أنه رأى صادق، وأن كان لا يعلم الأسس التى يبنى عليها صدق هذا الرأى. ويعجز عن الدفاع عنه أمام الاعتراضات التافهة. هذه الفئة لو قدِّر لها أن علم الناس عقيدتهم عن طريق السلطة،

١- أعظم شعراء المانيا فى جميع العصور (١٧٤٩- ١٨٣٢) وقع تحت تأثير حركة العاصفة والاندفاع التى مهدت للرومانتيكية، تعرف على هردر وغيره من زعماء الحركة كتب الام فارتر عام ١٧٧٤ فشهرته فى الحال، ثم كتب تحفته الخالدة، «فاوست» ١٨٠٨ (المترجمان).

٢- فيلسوف المانى (١٧٦٢- ١٨١٤) من أعظم الفلاسفة المثاليين دافع عن حرية الفكر والصحافة وعن الثورة الفرنسية كان استاذاً للفلسفة فى جامعة فينيا ثم فى جامعة برلين (المترجمان).

فمن الطبيعى أن يظنوا أنه لا خير فى فتح باب المناقشة، بل إنه قد يجلب بعض الضرر، فإذا ما انتشر، نفوذهم لأصبح من المستحيل رفض الآراء التى قبلها الناس رفضاً مبنياً على التبصر والتروى، ورغم أنه يظل من الممكن رفضها رفضاً مبنيا على التسرع والجهل، والواقع أن منع المناقشة تماماً أمر غير وارد، وإن حدث فان المعتقدات المبنية على غير الاقتناع تكون عرضة للإنهيار لدى اصطدامها بأبسط الحجج. ولنفترض أن ذلك غير ممكن ولنزعم أن الرأى الصادق يستقر فى الذهن، وإن كان يستقر كرأى ذاتى، وعقيدة مستقلة عن كل برهان ـ فليست تلك هى الطريقة المثلى التى ينبغى على الموجود العاقل أن يصل عن طريقها إلى الحقيقة. فليست هذه هى طريقة معرفة الحقيقة، بل إن الحقيقة التى يعتقد بها على هذا النحو ليست سوى خرافة ارتدت بالمصادفة بعض الألفاظ التى تدل على الحقيقة.

إذا كان ينبغى تهذيب العقل البشرى، وملكة الحُكم عند الانسان وهو أمر لم ينكره المذهب البروتستانتى على الأقل، فكيف يمكن تدريب هذه الملكات تدريباً جيداً فى المسائل التى تهم الإنسان وتشغله ويتحتم أن يكون له رأى فيها ..؟ وإذا كان تثقيف الذهن يعتمد على شئ واحد أكثر من غيره، فإن هذا الشئ هو بغير شك الأسس التى ينبغى أن يبنى عليها كل امرئ رأيه. وأياً ما كانت آراء الناس فى المسائل التى ينبغى أن تكون لها الأولوية فى الاعتناق الصحيح، فان عليهم أن يتعلموا الدفاع عن آرائهم على الأقل، أمام الاعتراضات الشائعة. لكن قد يعترض معترض فيقول «نعم! إن عليهم أن يتعلموا الأسس التى تُبنى عليها آراؤهم، لكن ذلك لا يترتب عليه أن هذه الآراء لابد أن تكون ببغاوية لأنها لم تتعرض قط للمناقشة والتفنيد. إن الأشخاص الذين يتعلمون الهندسة لا يكتفون بمجرد حفظ النظريات، بل لابد لهم من فهمها وإقامة البرهان عليها، وسيكون من الخُلف المحال أن نزعم أنهم يظلوا يجهلون أسس الحقائق الهندسية، لأنهم لم يسمعوا أحداً قط ينكرها أو يحاول دحضها وتفنيدها». ولا شك أن هذه الطريقة فى تعلم موضوع كالرياضيات حيث لا نجد شيئا قط يمكن أن يقال فى الجانب المضاد من الموضوع. إن الخاصية العجيبة للتدليل على الحقائق الرياضية هى أنّ جميع الأدلة والبراهين تقف فى جانب واحد.

ومن ثم لا مجال للاعتراض، ولا جواب عن الاعتراض. أما في جميع الموضوعات الأخرى حيث يكون إختلاف الرأى ممكناً، فإن الحقيقة، تعتمد على الموازنة بين مجموعتين من المبررات المتعارضة للمفاضلة بينهما. بل حتى في الفلسفة الطبيعية هناك احتمال قائم على الدوام لتقديم تفسيرات مختلفة لنفس الوقائع، فقد كان هناك «النظرية الجيوسنترية» بدلاً من النظرية الهليوسنترية أو أن تكون هناك مادة «اللاهوب» أو الفلوجستون Philogiston بدلاً من عنصر الأوكسوجين Oxygen ففى جميع هذه الحالات لابد أن نتبين أن النظرية الأخرى لا يمكن أن تكون صحيحة وإلى أن نبين ذلك، وإلى أن نعرف كيف نبينه، فإننا لن نكون قد فهمنا الأسس التى يقوم عليها رأينا. ولكننا إذا عدنا إلى الموضوعات المعقدة أكثر من ذلك إلى حد لا نهاية له، أعنى إلى موضوعات مثل: الأخلاق، والدين، والسياسة، والعلاقات الاجتماعية، وشئون الحياة، لوجدنا أن ثلاثة أرباع البراهين المستخدمة فى دحض رأى ما تنحصر في تبديد المظاهر المؤيدة لما يناقض ذلك الرأى. وقد سجل أعظم الخطباء القدامى (باستثناء شيشرون) أنه كان يهتم اهتماماً كبيراً بدراسة الحالة المخالفة (أو حجة خصمه) بدرجة لا تقل، إن لم تزد عن عنايته بدراسة حجته هو نفسها. ولقد رأى «شيشرون» أن اتباع هذه الخطة شرط جوهرى لإحراز النجاح فى الهيئات القضائية، ينبغى أن يحاكيها مَنْ يدرس أى موضوع بغية أن يصل فيه إلى الحقيقة فمنْ لا يعرف سوى الجانب الخاص بقضيته فحسب، فإنه فى الواقع لا يعلم عن هذا الجانب إلا أقل القليل. فقد تكون مبرارته قوية وأدلته سليمة، وقد لا يستطيع

١- النظرية الجيوسنترية Geocentric Theory هى نظرية بطليموس التى ترى أن الأرض هى المركز وبقية الكواكب تدور حولها، وقد اعتمدتها الكنيسة طوال العصور الوسطى. أما النظرية الهليوسنترية فهى نظرية كوبرنيكس التى تقول أن الشمس هى المركز وبقية الكواكب تدور حولها. وقد حاربتها الكنيسة مع بداية ظهورها. انظر فى شرح هاتين النظريتين، إمام عبد الفتاح إمام «مدخل الى الفلسفة» ص ٢٤- ٢٥ مؤسسه دار الكتب بالكويت ١٩٩٣ (المترجمان).

٢- عنصر كيمائى افترض القدماء وجوده فى الأجسام القابلة للاشتعال وذلك قبل أن يكتشف بريستلى Priesly الاكسوجين عام ١٧٧٤ انظر إمام عبد الفتاح إمام المرجع السابق ص ٧٨ (المترجمان).

لحد دحضهما. لكن إذا كان هو أيضاً عاجزاً عن إبطال أدلة خصمه، ودحض مبررات الجانب المضاد، فكيف يستطيع المفاضلة بين رأيه ورأى خصمه؟ لن يجد أساسا لهذه المفاضلة!.

إن ما يفرضه العقل فى هذه الحالة هو الامتناع عن إبداء الرأى أو توقيف الحكم، فهو مالم يقتنع بذلك فإنه سوف ينساق، طوعاً أو كرهاً، شأنه شأن الغالبية العظمى من الناس، إلى الجانب الذى يشعر أنه يميل إليه أكثر من غيره. وليس يكفى له أن يستمع إلى أدلة الخصوم من أساتذته هو، موضوعة فى الإطار الذى يناسبهم، ومصحوبة بما يقدمونه على أنه ضروب من التفنيد، فليست تلك هى الطريقة السليمة العادلة للحكم على براهين الخصوم أو لجعلها تحتك بالذهن إحتكاكا حقيقاً، بل لابد له من أن يستمع إلى أدلة الخصوم من أولئك الذين يؤمنون بها بالفعل، والذين يبذلون أقصى ما يستطيعون من جهد فى الدفاع، وهو لابد أن يعرفها وهى فى أنقى صورة لها، وأشدها جاذبية، بل لابد أن يشعر كل الشعور بما لتلك الأدلة أو البراهين، من وطأة وصعوبة عند من يحاول تفنيدها، وبما للفكرة الصحيحة من قوة أمام من يتصدى لها، وإلا لكان من المحال عليه أن يصل الى ذلك الجانب من الحقيقة الذى يمكنه من مواجهة هذه الصعوبة وتذليلها. غير أن ٩٩٪ ممن نسميهم بالمثقفين يقفون مثلما يقف ذلك الشخص الذى نتحدث عنه فهم لا يكلفون أنفسهم هذا الجهد، ولا نستثنى منهم أولئك الذين يستطيعون الدفاع عن معتقداتهم بسهولة وفصاحة، فقد تكون النتيجة التى وصلوا إليها صادقة، لكنها قد تكون باطلة بالنسبه لما يعلمونه، فهم لم يضعوا أنفسهم قط فى الموقف العقلى لخصومهم، ويفكرون بطريقة مختلفة، ويتدبروا ما عسى أن يأتى به ذلك الخصم من الحجج والأقوال. وبالتالى فإنهم لا يعرفون - بأى معنى سليم لكلمة المعرفة - العقائد أو النظريات التى يجاهرون بها هم أنفسهم. أنهم لا يعرفون منها تلك الجوانب التى تشرح النظرية كلها وتبرر بقاءها، ولايقفون على الاعتبارات التى تزيل ما بين بعض الحقائق من تناقض ظاهر، أو كيف نوفق بين هذه الحقائق أو ما هى الاعتبارات التى تجعلنا نفاضل بين مبررات قوية فنأخذ أحدها ونترك الآخر. فإن

غاب عنهم ذلك الجانب من الحقيقة الذى يميل بكفة الميزان، ويصدر الحكم لصالح العقل الراجح، ذلك الجانب الذى لا يراه، فى الواقع، إلا كل من انتبه الى آراء الجانبين، على قدر المساواة وبغير تحيّز، وحاول أن يرى أدلة الفريقين فى أسطع ضوء. والواقع أن هذه الطريقة جوهرية إذا أردنا أن نفهم فهماً حقيقاً للموضوعات الأخلاقية والانسانية. حتى أنه لم يوجد بالفعل معارضين لجميع الحقائق الهامة، فلا مندوحة لنا عن أن نتخيل نحن وجودهم، ونمدهم بأقوى الحجج التى لا يلجأ إليها إلا أمهر المحامين. وقد يعترض مِنْ أعداء حرية المناقشة على قوة هذه الاعتبارات، فيقول إنه لا ضرورة للبشرية عموماً أن تعلم وتفهم كل ما يمكن أن يقال من جانب الفلاسفة أو اللاهوتيين دفاعاً أو تفنيداً لآرائهم. وليس ثمة حاجة البتة بالنسبة للعامة أن يكونوا قادرين على فضح ما يأتى به معارض بارع حاذق من المغالطات والأكاذيب. بل يكفى باستمرار أن يكون هناك مَنْ يستطيع الرد عليه حتى نضمن أن لايكون هناك ما يضلل غير المثقفين ويظل بغير دحض أو تفنيد. فمتى تعلّم أصاحب العقول البسيطة الساذجة الأسس الواضحة التى تقوم عليها الحقائق المغروسة فى أذهانهم، فإنهم سوف يضعون ثقتهم فى بقية معتقداتهم فى أهل العلم وأصحاب الشأن، فإذا ما عرفوا، فضلاً عن ذلك، أنهم بغير معرفة ولا موهبة تمكنهم من حل المشكلات العقلية، اطمئنوا إلى أن كل ما يمكن أن يثار من مشكلات يمكن أن يرد عليه من جانب أولئك الذين تدربوا تدريباً خاصاً على هذه المهمة.

تلك هى وجهة نظر الغالبية العظمى من الذين يقنعون بسهولة بقدر من الفهم يصاحب المعتقدات. لكن حتى لو سلّمنا لهم بهذه النظرة فإنها لا يمكن أن تضعف من حجة حرية المناقشة! حتى لو اعترفت هذه النظرية بأن البشرية ينبغى أن تكون على ثقة معقولة بأن جميع الاعترضات التى وجهت قد تمّ الرد عليها باجابات شافية. لكن كيف يمكن أن يتم الرد عليها إذا كانت الاعتراضات نفسها لا يمكن التفوه بها.؟ أو كيف يمكن القول بأن الاجابة شافية أو مقنعة إذا كان المعترضون لاتتاح لهم الفرصة لكى يقولوا إن هذه الاجابات لا هى شافية ولا مقنعة؟! فإذا لم يكن الجمهور، فعلى الأقل الفلاسفة واللاهوتيون القادرون على حل هذه المشكلات، لابد

لهم أن يكونوا على إتصال وثيق بها وهى فى أشد صورها ألغازاً ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا إذا أتيحت الفرصة لأصحابها لعرضها بحرية وفى أكمل ضوء.

ولقد شقت الكنيسة الكاثوليكية لنفسها طريقاً خاصاً فى تعاملها مع هذه المشكلة المحَيرة، ففصلت فصلاً واسعاً بين أولئك الذين يُباح لهم تلقى عقائدها بالإقناع، وبين أولئك الذين ينبغى عليهم التسليم بها على أساس الثقة فى الكنيسة. لكنها، فى الواقع، لاتترك لأى من الفريقين حرية الاختيار فيما يتلقاه من عقائد. وإنما تسمح لطائفة القساوسة أو على الأقل لمن تثق فيه منهم، أن يطلعوا على حجج الخصوم لكى يتمكنوا من الرد عليها. ولهذا الغرض أجازت لهم قراءة كتب الهراطقة، أما عامة الناس فقد حرِّم عليهم الاطلاع على شئ من هذا القبيل إلا بتصريح خاص يصعب الحصول عليه. وهذه الطريقة تعترف أن العلم بموقف الخصم مفيد للمعلّمين، لكنها لا تعدم الوسيلة، اتساقاً مع هذا الموقف، لتحريمة على سائر الناس ـ وذلك يعطى «الخاصة Elite ثقافة ذهنية أكثر، لكنه لا يعطيهم حرية ذهنية أكبر مما هو مسموح به لعامة الناس. ولقد نجحت بهذه الوسيلة فى الوصول إلى نوع من السمو الذهنى أو التفوق العقلى، وهو ما تسعى إليه أهدافها. ذلك لأنه على الرغم من أن الثقافة بلا حرية لا يمكن أبداً أن تخلف ذهنا ليبرالياً حراً واسع الأفق، فإنها قادرة على خلق محام ماهر، مالم يكن ماهراً من البداية nisi prius فإنه يحسن الدفاع عن القضية. أما البلدان التى تدين بالمذهب البروتستانتى فقد رفضت هذه الطريقة، مادام البروتستانت يعتقدون، على الأقل نظرياً، أن مسئولية اختيار الدين، تقع على عاتق كل فرد وحده، ولا يمكن إلقاء تبعتها على المعلمين، وفضلاً عن ذلك فإنه، فى الوضع الحالى للعالم، يستحيل من الناحية العملية حجب الكتب التى يقرأها الخاصة ومنعها من غير المثقفين، فاذا كان معلموا البشرية يريدون أن يعرفوا كل ما يجب عليهم معرفته فلابد أن يكتب كل شئ بحرية وأن ينتشر بلا قيود.

لكن إذا ما إنحصرت الأضرار الناجمة عن حرية المناقشة فى ترك الناس يجهلون الأسس التى تقوم عليها أراؤهم، فى حالة ما إذا كانت هذه الآراء صادقة، فقد يقال أن هذه الأضرار سوف يقتصر أثرها على العقول، ولن يؤثر فى قيمة الآراء أو أثرها

على السلوك. لكن الواقع غير ذلك، فليست الأسس التى تقوم عليها الآراء هى وحدها التى تُنسى فى غيبة المناقشة، لكن كثيراً ما يغيب معنى الرأى نفسه إذ تتوقف الكلمات التى تنقله للآخرين عن أن تحمل فكراً أو هى لا تنقل سوى قدر يسير مما كان يراد لها توصيله. وبدلاً من أن يكون هناك تصور فعال وإيمان حى، فإنه لن يبقى سوى مجموعة ضئيلة من الجمل التى تحفظ عن ظهر قلب. أما الماهية الدقيقة فقد غابت. الفصل فى التاريخ البشرى هو الذى تشغل صفحاته هذه الحقيقة وهو فصل يصعب دراسته وتأمله بجدية.

وهذا واضح فى التجارب التى مرت بها تقريبا، جميع النظريات الأخلاقية والعقائد الدينية، فقد كانت جميعها مليئة بالمعنى والحيوية عند أصحابها الأصليين وعند تلاميذهم المباشرين. وتستمر هذه المعانى فى قوتها لا تضعف، بل ربما ظهر معناها كاملا أمام الوعى، طالما استمر الصراع بين النظريات الأخلاقية والعقائد الدينية، بهدف سيطرة واحدة على الباقى. حتى تستطيع فى النهاية أن تنتشر، ويكون لها الغلبة فتصبح هى الرأى العام، أو يتوقف تقدمها، فتحفظ بالأرض التى اكتسبتها، لكنها تكف عن الانتشار أبعد من ذلك. وعندما تتحقق إحدى هاتين النتيجتين، تذبل المناقشات حول الموضوع، وتتلاشى بالتدريج، وتحتل النظرية مكانتها، إن لم تكن كرأى توارثته الأجيال، فبوصفها النحل المعترف بها أو شعاب فى الرأى، ومن يؤمن بها يتوارثها بصفة عامة، ولا يعتنقها عن إقتناع. ويصبح التحول من إحدى هذه النظريات إلى الأخرى حالة إستثنائية، ولايقع إلا نادراً ولهذا لا يشغل بال أساتذة المذهب. وبدلاً من أن يظل أصحاب النظرية أو العقيدة فى حالة يقظة مستمرة، على نحو ما كانوا فى بداية الأمر، وعلى استعداد للدفاع عن عقيدتهم ضد العالم أجمع، أو لنشر عقيدتهم بين الناس، تراهم يخلدون إلى السكينة فلا يسمعون - عندما يكون فى قدرتهم ذلك - الحجج التى تقال ضد عقيدتهم، ولا الأدلة التى تقال تأييدا لهم. ومنذ ذلك الوقت يؤرخ عادة لبداية انهيار هذه العقيدة واضمحلال قوتها الحيوية. وكثيراً ما نسمع أساتذة العقائد جميعا، يصفون ما يلاقون من صعاب حتى يثبتوا فى أذهان المؤمنين الفهم الحى للحقيقة التى يعرفونها اسماً فقط. وحتى

تنفذ إلى مشاعرهم، وتكون لها الغلبة والسيطرة على سلوكهم. لكنك لا تسمع مثل هذه الشكوى عندما تكون العقيدة فى بدايتها تناضل من أجل بقائها، إذ تجد حتى الضعاف من المجاهدين يعرفون ما الذى يقاتلون من أجله ويشعرون به. كما يعرفون الفرق بينها وبين العقائد الأخرى. وقد لا يوجد سوى عدد قليل من الأتباع- فى هذه الحقبة من حياة أية عقيدة، يعرفون مبادئها الأساسية من جميع الوجوه، تأملوها من كل النواحى، وأمعنوا النظر فيما بين أجزائها المختلفة من الارتباط، واختبروا أثرها الكامل على سلوك المؤمن بهذه العقيدة وما ينبغى أن يوجد فى ذهن كل من يتشبع بها ولكن ما أن تصبح عقيدة موروثة يتقبلها الناس تقبلاً أعمى بطريقة سلبية، لا إيجابية، عندما لم يعد هناك ما يضطر المرء إلى إعمال ذهنه، على نحو ما كان الأمر فى البداية، ليمارس قدراته فى المسائل والمشكلات التى يثيرها إيمانه، سوف يظهر ميل تدريجى إلى نسيان العقيدة تماما بحيث لا يبقى سوى الشكليات أو الاكتفاء بتقديم موافقة عليها موافقة غبية وبليدة. كما لو كان التسليم بها على أساس الثقة بغير ضرورة للتحقق منها بوعى أو اختبارها عن طريق التجربة الشخصية، ولا ينفك هذا حالها حتى يحدث إنفصال بين هذه العقيدة وبين قلوب أهلها، فيتوقف كل مالها من اتصال مع الحياة الباطنية للموجود البشرى. وتلك حالات نراها بكثرة فى عصرنا هذا، تبقى فيها كما لو كانت خرج العقل لتغلغه وتجّمده وتحجّره فلا يتأثر بالمؤثرات الأخرى التى تتجه إلى الأجزاء العليا من طبيعته، مظهرة قوتها فى منع أى اقتناع حى وجديد من الوصول إليه والتأثير فيه، لكن هذه العقيدة نفسها لا تؤدى للعقل أو القلب شيئاً اللهم إلا الوقوف عليها للحراسة ليظلاً فارغين.

أما إلى أى حد يمكن للعقائد أن تطبع الذهن إنطباعاً عميقاً ليبقى مغلقاً على معتقدات ميّتة، دون أن يتصورها الخيال أو الشعور أو أن يفهمها الفهم - فاننا نستطيع أن نقدم مثالاً على تلك الطريقة التى تتناول بها الغالبية العظمى من المؤمنين العقيدة فى الديانه المسيحية. وأنا أعنى المسيحية هنا تلك التعاليم التى تقول بها جميع الكنائس وكل الفرق، وهى القواعد والوصايا التى يتضمنها العهد

الجديد، تلك التي تُعَد في نظر جميع المسيحيين مقدسة. ويسلّمون بها كقوانين أو شرائع. ومع ذلك فلسنا نبالغ إذا قلنا أنه لايوجد بين كل ألف ممن يؤمنون بالمسيحية فرد واحد يهتدى فى سلوكه بتلك الشرائع، بل نجد المعيار الذى يلجأ اليه هو التقاليد أو العادات السائدة فى أمته، أو طبقته، أو أهل ملّته فهو لديه، من ناحية، مجموعة من القواعد الأخلاقية يعتقد أنها وصلت إليه من مصدر للحكمة معصوم من الخطأ كقواعد حكومته، وهو لديه، من ناحية أخرى مجموعة من الأحكام والممارسات اليومية التى يتفق بعضها إلى حد ما، مع التعاليم الدينية، وبعضها الآخر لا يسير مع هذه التعاليم إلى ذلك الحد، وبعضها الثالث يتعارض مباشرة مع هذه التعاليم. فهى بصفة عامة توليفة من العقيدة المسيحية أو مصالح الحياة الدنيوية وآثارها. وهو يقدم للمجموعة الأولى من المعايير احترامه وتقديره، وللمجموعة الثانية ولاءه وإخلاصه الحقيقى. ويؤمن المسيحيون جميعاً بأن المباركين هم المساكين، والمستضعفون فى الأرض، والمظلومون ومن أساء الناس معاملتهم، وأن مرور الجمل فى سم الخياط أيسر عند الله من دخول الغنى ملكوت السموات(1). وينبغى أن «لا تدينوا لكى لا تدانوا»(2). وأن لا يقسموا أيمانا(3). وأنه يجب عليهم أن يحبوا إخوانهم كما يحبوا أنفسهم، وأنه «مَنْ أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً..»(4). وأن عليهم الا يفكروا فى الغد على الإطلاق(5)، وإنْ

١- الإشارة فى بداية العبارة إلى موعظة الجبل فى الإصحاح الخامس من إنجيل متى «طوبى للمساكين بالروح ... الخ»٣. والإشارة فى نهاية العبارة إلى قول المسيح الذى رواه انجيل مرقس: «مرور جمل من ثقب ابرة ايسر من ان يدخل غنى الى ملكوت الله» الاصحاح العاشر: ٢٥ (المترجمان).

٢- متى: الإصحاح الرابع «لاتدينوا لكى لا تداونوا، لأنكم بالدينونة التى بها تدينون تدانون، وبالكيل الذى به تكليون يكال لكم..» ١-٢ (المترجمان).

٣- «اقول لكم لا تحلفوا البته». متى الإصحاح الخامس: ٣٤. (المترجمان).

٤- إنجيل متى ٥: ٤٠ (المترجمان).

٥- «لاتهتموا قائلين ماذا نأكل وماذا نشرب وماذا نلبس .. فلا تهتموا للغد» متى ٦ : ٣٣. (المترجمان).

أرادوا بلوغ الكمال، فإن عليهم أن يبيعوا ما عندهم ويهبوه للفقراء. والمسيحيون عندما يقولون إنهم يؤمنون بهذه التعاليم، فإنهم ليسوا منافقين أو مرائين في ذلك لأنهم يؤمنون بها حقاً، كما يؤمن الناس بكل شئ يسمعون عنه ويثنون عليه ثناء عاطراً باستمرار لكنهم لم يناقشوه قط! لكن الايمان الحي الذي ينظم السلوك، فإن اعتقادهم يقف دون هذا الحد، وإنْ كانت المعتقدات في إستقامتها ونزاهتها تصلح للتراشق بها مع الخصوم. وهم يجعلونها مبررات (كلما سنحت الفرصة) إذا ما تصرف الناس تصرفاً جديراً بالثناء. فهم يحتاجون إليها لنيل الاستحسان. لكن متى اعترض معترض ونكرهم بأن العقائد التي يؤمنون إليها تتطلب عدداً لا نهاية له من الأعمال التي لم يفكروا فيها قط، فإن هذا المعترض لن يظفر بشئ سوى أن يصنف بين الأشخاص الكريهين الذين يظنون في انفسهم أنهم افضل من غيرهم من البشر.

والواقع أن هذه العقائد لا تسيطر على المؤمنين العاديين، ولا هي قوة في أذهانهم. وكل ما في الأمر أنهم اعتادوا إحترامها لرنينها في آذانهم ودون أن ينتقل الشعور من الكلمات الى المعاني المقصودة فيرغم الذهن على إستيعابها ويلزم المرء على السير بمقتضاها. إنه كلما تعلق الأمر بالسلوك تلفتوا حولهم باحثين عن السيد «فلان» أو ««علان»، ليهديهم سواء السبيل في طاعتهم للسيد المسيح.

لكن لا جدال أن الأمر كان مختلفاً مع المسيحيين الأوائل بل كان شديد الاختلاف عما نراه اليوم. ولو كان كما نراه اليوم، لما امكن للمسيحية أن تنتشر وتنتقل من فرقة غامضة من فرق العبرانيين والمحتقرين إلى ديانة تدين بها الإمبراطورية الرومانية. عندما كان يقول أعداؤهم عنهم. «انظروا كيف يحب هؤلاء المسيحيون بعضهم بعضاً»، (وهي ملاحظة ليس من المحتمل أن يقولها أحد اليوم)، فلابد أن كان لديهم شعور اكثر حيوية لمعاني عقيدتهم مما كن لديهم بعد ذلك على الإطلاق. ومن المرجح أن يكون ذلك هو السبب الرئيسي في أن المسيحية لم تعد تتقدم أدنى تقدم في توسيع نطاق انتشارها، فهي بعد ثمانية عشر قرنا لاتزال محصورة، تقريبا، في نطاق الأوربيين ونسلهم، وحتى مع المتدينين المتمسكين بحرفية الدين،

الغيورين على عقيدتهم، والذين يلحقون بها قدراً عظيماً من المعانى اكثر مما يفعله الناس عادة - لوجدت أن الجانب النشط نسبياً عند هؤلاء الناس هو الذى تلقوه عن كالفن Calvin(١) أو نوكس Knox(٢)، أو مصلح أخر قريب الشبه فى أخلاقه منهما. أما تعاليم المسيح فهى توجد فى أذهانهم متجاوزة مع تعاليم هؤلاء المصلحين بطريقة سلبية فحسب دون أن يكون لها أى اثر يجاوز ما قد تسببه مجرد الاستماع الى كلمات رقيقة لطيفة. ولاشك أن هناك أسباباً كثيرة لتحول العقائد إلى شارات. ولم تكن للعقيدة فرقة معينة من النفوذ، أكثر مما هو عند العقائد المشتركة بين جميع الفرق، ولم يتحمل المعلمون عناءً ضخماً فى سبيل المحافظة على معانى عقائدهم هم حية. لكن لاشك أن أحد هذه الاسباب هو أن العقائد الخاصة أشد تعرضا للمناقشة والتساؤل، وكثيراً ما كان الدفاع عنها يتم أمام منكريها فى الهواء الطلق. وهكذا ينهب المعلمون وتلاميذهم إلى النوم تحت السارية بمجرد ما تخلو الساحة من الأعداء.

ويصدق الشئ نفسه، بصفه عامة، على المعتقدات التقليدية سواء المعتقدات الخاصة بالفطنة ومعرفة الحياة أو المعتقدات المتعلقة بالأخلاق والدين، فجميع اللغات والأداب مملوءة بالملاحظات العامة، عما نجده فى الحياة وعن كيفية التعامل معه. وهى ملاحظات أصبحت أقرب إلى الحكم التى يعرفها كل انسان، ويرددها كل إنسان أو يسمعها بإذعان ويتقبلها على أنها حقائق بديهية، ومع ذلك فإن كثيراً من الناس لا يدركون معناها لأول مرة إلا عندما تعلمهم التجربة، التى غالباً ما تكون من النوع المؤلم، عندئذ تصبح حقيقة واقعة بالنسبة لهم. وكثيراً مايقع الشخص ضحية لسوء طالع أو خيبة أمل لا يمكن التنبؤ بها فيستدعى إلى ذهنه بعض الحكم أو الأمثال التى كانت مألوفه له فى حياتها ويسمعها باستمرار، فيتضح له أنه لووقف على

١- جون كالفن (١٥٠٩- ١٥٦٤) ٠لاهوتى ومصلح دينى فرنسى، عمل على نشر البروتستانتية فى فرنسا وسويسرا وهو من المتشددين فى ضرورة إلغاء الطقوس الدينية (المترجمان).

٢- جون نوكس (١٥٠٥- ١٥٧٢) مصلح دينى اسكتلندى كان فى البداية كاهنا كاثوليكيا، لكنه صار بروتستانتيا، وجاب انجلترا، واعظاً ومبشرا، ثم سافر الى جنيف وأصبح صديقا لجون كالفن (المترجمان).

معناها من قبل على نحو ما يفعل الآن لانقذته من الكارثة. والواقع أنه ليس هناك مبررات لهذا غير غياب المناقشة، فهناك كثرة من الحقائق لا يمكن لمعناها الكامل أن يتحقق مالم تبرره التجربة الشخصية بوضوح وتميز. لكن كان يمكن للانسان أن يفهم من هذه الحقائق أموراً أكثر بكثير من معناها، ولن ينطبع ما يفهم فى الذهن انطباعاً عميقاً. لو أن هذا الإنسان اعتاد سماع مناقشات الناس الذين فهموها سواء أكان النقاش دفاعاً عنها أو نقداً لها. إن ميل الإنسان القاتل إلى أن يهمل التفكير فى أمر لم يعد َمحلاً للشك والارتياب هو السبب فى نصف ما يقع فيه من أخطاء، ولقد أصاب أحد الكتّاب المعاصرين فى قوله: «أن الرأى المستقر يغرق فى سباق عميق».

لكن قد يعترض معترض فيقول: ما هذا الذى تزعمه؟ أيعنى ذلك أن غياب الإجماع هو شرط ضرورى للمعرفة الحقة؟ أمن الضرورى أن يصر قطاع من البشر على اعتقاد باطل حتى يتسنى للآخرين ادراك الحقيقة؟ وهل يكف الإيمان عن أن يكون حقاً وحيوياً بمجرد اتفاق الناس على قبوله؟ وهل يستحيل أن نفهم قضية ما فهما عميقا مالم يحوم حولها بعض الشك؟ أتريد أن تقول إنه متى أجمع الناس على قبول حقيقة ما، فإن هذه الحقيقة تتلاشى بداخلهم ويزول أثرها فى نفوسهم؟ لقد كنا نظن حتى هذه اللحظة أن أفضل غاية وأعلى هدف للعقل المستنير هو توحيد البشر شيئاً فشيئاً نحو الاعتراف بجميع الحقائق الهامة؟ وهل يمكن للعقل نفسه أن يستمر فى وجوده مالم يحقق هذا الهدف؟! وهل يمكن لثمار الفوز أن نموت إذا ما اكتمل الانتصار؟!

وأنا لم أقل شيئاً من ذلك، فكلما ارتقى الجنس البشرى زاد عدد الحقائق التى لا يصبح للشك أو النزاع فيها مجال، بل إن خير البشر يمكن أن يقاس بعدد الحقائق الخطيرة التى وصلوا إليها، ولم يعد يثور حولها نقاش ولا جدال. فتوقف المناقشات والمناظرات الخطيرة حول موضوع ما ثم حول موضوع أخر، هو من اللوازم الضرورية لاستقرار الآراء ـ ذلك الاستقرار الذى يكون صحياً فى حالة صدق الآراء، بقدر ما يكون خطراً عندما تكون الآراء باطلة. وذلك كله صحيح، لكن على الرغم من أن التضييق التدريجى لدائرة الخلاف فى الرأى يعد أمراً ضرورياً بكل ما تحمله

الكلمة من معنى، فهو لازم ولا مندوحة عنه، فاننا لسنا مضطرين إلى القول، بناء على ذلك بأن كل ما يترتب على هذا التضييق لابد أن يكون مفيداً. وفقدان هذا العون الهام للإدراك الحى للحقيقة ألا وهو ضرورة توضيحها، أو الدفاع عنها، أمام الخصوم، رغم أنه لا يكفى فى ترجيحها بفائدة الإجماع العام ـ هذا الفقدان هو خسارة لا تقدر ولابد لى أن أعترف أنه كلما خسرنا هذه الميزة، أو فقدنا هذا العون، فإننى أود من أساتذة الجنس البشرى بذل الجهد فى تدبير وسيلة بديلة تحل محلها أو تقوم بوظيفتها بحيث تكون قادرة على أن تجعل صعوبات المشكلة تعرض أمام وعى المتعلم كما لو كانت هذه الصعوبة يقوم بعرضها عليه خصم لدود يسعى بشغفه إلى تحويله إلى مذهبه.

لكن الناس، بدلاً من السعى عن الوسائل التى تحقق هذا الغرض، تراهم قد فقدوا كل ما كان لديهم من مناقشات فى السابق. فجدل سقراط(١) الذى يتمثل على نحو رائع فى «محاورات أفلاطون»، هو وسيلة من هذا القبيل، فهذه المحاورات ليست فى الواقع سوى نقاش سلبى، أساساً للمشكلات الكبرى فى الفلسفة والحياة، توجهه إلى غايته مهارة بارعة فى إقناع أى شخص يكون قد اكتفى باعتناق الآراء الشائعة، بأنه لم يفهم الموضوع الذى يتحدث عنه، وأنه حتى هذه اللحظة لم يضف معنى محدداً على العقائد أو النظريات التى يدين بها. حتى إذا ما اقتنع بجهله، تمكن بعد ذلك من مواصلة السير فى الطريق المؤدية إلى اعتقاد ثابت وراسخ، يقوم على فهم واضح لمعنى المعتقد، وللدليل الذى يبرهن عليه. وكانت المنازعات المدرسية فى العصور الوسطى ترمى إلى تحقيق هدف كهذا، إذ كان المقصود منها التأكد من أن التلميذ قد فهم الرأى الذى يعتنقه، (وعن طريق الارتباط الضرورى)يكون قد فهم الرأى الذى يعارضه، فيستطيع أن يعرض الأدلة التى تؤيد الأول، والأسانيد التى تفند الثانى.

والواقع أن هذه المنازعات الأخيرة كانت تتضمن عيباً خطيراً هو أن المقدمات التى ترتكز عليها كانت مستمدة كلها من السلطة لا من العقل، كما أنها كطريق للذهن تمثل مرحلة أدنى بكثير جدا من الديالكتيك القوى الذى يشكل العقول، والذى يمثل

١- يقصد الحوار السقراطى كما يتجلى فى منهج التهكم والتوليد الشهير. (المترجمان).

المنهج السقراطى الحى. غير أن العقل الحديث مدين للاثنين (منهج العصور الوسطى، ومنهج سقراط) بدين أعظم جداً مما يعترف به عادة. ولاتحتوى انماط التربية الحديثة شيئا يمكن - ولو لأدنى درجة - أن يحل محل أحدهما او كليهما. لأن مَنْ يتلقى جميع معلوماته من المعلمين أو من الكتب، ليس مضطراً لسماع آراء الجانبين فى أية قضية، هذا إذا افترضنا انه أفلت من الإغراء المسيطر الذى يتنازعه نحو حشو ذهنه فقط بالمعلومات. ومن هنا فإنه يندر أن تجد، حتى من بين المفكرين، من يحرص على معرفة موقف الجانبين فى أية قضية. ولهذا فإن الجزء الأضعف الذى يقوله أى شخص دفاعاً عن رأيه: هو ما يرد به على خصومه، ولقد جرت العادة، فى يومنا الراهن، على الحط من المنطق السلبى، الذى يكشف عما فى النظرية من ضعف، وما فى الآراء السائدة من ضعف، دون اثبات شئ من الحقائق الإيجابية. والواقع أن مثل هذا النقد السلبى سيكون فقيراً جداً فى نتيجته النهائية. لكنه كوسيلة لبلوغ المعرفة الإيجابية أو الوصول إلى الأقناع فسيكون جديراً بهذا الاسم وتكون قيمته عالية بدرجة لا حد لها،، وإلى أن يتدرب الناس عليه تدريبا منظماً، فانه لن يكون هناك سوى قلة من المفكرين العظام، وعدد ضخم من العقول المتوسطة فى مجال البحث النظرى للرياضيات والفزياء. وآراء البشر فى أى موضوع آخر، غير الرياضيات والفزياء، لاتستحق اسم المعرفه مالم يكن صاحبها قد فُرِضت عليه هذه الآراء من قبل الآخرين أو حصلها بنفسه، وسار فى نفس المسار العقلى الذى ينبغى عليه أن يسير فيه ليخوض مناظرة إيجابية حية مع الخصوم. ومن ثم فإن غابت كان لابد لنا من ابتكارها مهما كان فى ذلك من صعاب،وليس هناك ما هو أسوأ فى الخلف واللامعقول من إعراضنا لشئ يقدم إلينا تلقائياً! فان كان هناك أشخاص يتشككون فى صحة الآراء الشائعة أو أنهم يفعلون ذلك إذا سمح لهم القانون أن يفعلوا، فإن علينا فى هذه الحالة أن نوجه لهم الشكر، وأن نتوجه بذهن مفتوح لنستمع إلى ما يقولون، ونبتهج لأن إنساناً فعل مالابد لنا أن نفعله بأنفسنا، وأن نبذل فيه جهداً كبيراً إذا ما كان لدينا أدنى إهتمام بأن تكون إعتقاداتنا نقية وحيوية.

بقى علينا أن نتحدث عن أحد الأسباب الرئيسية التى تجعل من إختلاف الرأى ميزة كبرى، وسوف تظل كذلك حتى تدخل البشرية مرحلة من التقدم العقلى، تبدو فى يومنا الراهن بعيدة بعداً لاحد له. ونحن لم ندرس حتى الآن سوى احتمالين: **الأول:** احتمال أن يكون الرأى السائد باطلاً أو زائفاً، وبالتالى لابد أن يكون هناك رأى آخر هو الصواب. **والاحتمال الثانى** أن يكون الرأى السائد صواباً، وفى هذه الحالة يكون صراعه مع الخطأ أمراً جوهرياً لنفهم حقيقته فهما واضحاً ونشعر بها شعوراً عميقاً. غير أن هناك **احتمالاً ثالثاً** غير هذين الاحتمالين لحالة أكثر شيوعياً، هو أن يكون الرأيان المتعارضان يشارك كل منهما فى الحقيقة بنصيب بدلاً من أن يكون أحدهما صواباً والآخر خطأ، فيحتاج الرأى المرفوض إلى أن يكمله الرأى الصواب أو جانب الحقيقة الذى يشتمل عليه الرأى الشائع. وكثيراً ما تكون آراء الناس الشائعة حول الموضوعات التى ليست واضحه للحس، صحيحة، لكنها نادراً ما تشتمل على الحقيقة كلها، وربما لا تشتمل عليها أبداً، وإنما تشمل على جانب من الحقيقة فقط، أحياناً يكون ضئيلاً، وأحياناً كبيراً، وقد يكون مبالغاً فيه أو مشوها، منفصلا عن الحقائق التى كان ينبغى أن يصاحبها ويتقيد بها. وآراء الهرطقة، من ناحية أخرى، هى بصفة عامة بعض هذه الحقائق المكبوتة والمهملة، والتى تحطم القيود التى منعتها من الظهور، فتسعى الى التوافق والمصالحة مع الحقيقة التى تتضمنها الآراء الشائعة أو تواجهها بوصفها عدوة لها، فتتحداها، مستبعدة إياها، معلنه نفسها على أنها الحقيقة كلها. وهذه الحاة الأخيرة هى الأكثر شيوعاً حيث أصبحت أحادية الجانب هى قاعدة العقل البشرى، وتعدد الجوانب هو الاستثناء. ومن ثم أصبحنا نشاهد حتى فى ثورات الرأى، ظهور جانب من الحقيقة وغروب جانب آخر. بل إن التقدم الذى كان ينبغى أن يضيف إلى معارفنا شيئا جديداً، يكتفى فى معظم الأحيان، بإحلال جانب جزئى ناقص من الحقيقة محل جانب آخر فحسب. فى حين أن الإصلاح يعتمد أساساً على ما يلى: إن شذرة الحقيقة أو تلك الجانب الجديد، مطلوب أكثر، وتحتاج إليه ظروف العصر، من تلك الجانب القديم الذى حل عليه محله. ولما كانت تلك هى السمة الجزئية للآراء الشائعة، حتى عندما تعتمد على

أساساً صادقاً، فإن كل رأى يجسد جانباً من الحقيقة التى أهملتها الآراء الشائعة، ينبغى أن يعامل على أنه جزء نفيس القدر، مهما كان مقدار الخطأ واضطراب الحقيقة الذى يغلّفه. ولن يشعر أى حكم عدل متزن فى شئون البشر بأى امتعاض عندما يجد أن الذين يلفتون انتباهنا إلى الحقائق التى تغافلناها، ويتغافلون هم أنفسهم عن بعض الحقائق التى أدركناها نحن. بل على العكس، سوف يعتقد أنه مادامت الحقيقة الشائعة أحادية الجانب، فمن باب أولى أن تكون الحقيقة غير المرغوب فيها أحادية الجانب أيضا. تلك هى الطريقة التى يحتمل أن تكون أكثر نشاطاً فى لفت الانظار إلى شذرات الحكمة التى ينتصر لها البعض ويعلنون أنها كل الحقيقة.

وهكذا وجدنا جميعاً، تقريباً، فى القرن الثامن عشر، أن معظم الطبقة المستنيرة ومَنْ سار وراءها من الطبقات غير المستنيرة، قد ثملوا طرباً بما يسمى بالحضارة، وبعجائب ومنجزات العلم الحديث، والأدب، والفلسفة، ويبالغون مبالغة كبيرة فى مقدار الاختلاف بين أهل العصر الحديث وأهل العصور القديمة، وانغمسوا فى الإيمان بأن الفرق والاختلاف بأسره إنما يقع فى صالحهم، ومن هنا كانت الهزة التى أحدثتها مفارقات رسو J.J.Roussau(١)، التى إنفجرت كالقنبلة فشتت الكتلة المدمجة للرأى وحيد الجانب، وأجبرت عناصره على أن تعود فتأتلف فى صورة أفضل متضمنة مكونات إضافية. ولا يعنى ذلك أن الآراء السائدة عندئذ كانت أبعد عن الصواب من آراء روسو. بل ربما كانت، على العكس، أقرب إلى الحقيقة وأكثر اشتمالا على قدر من الحقيقة الإيجابية، وعلى قدر أقل كثيراً من الخطأ. مع ذلك، فيكمن فى نظرية «روسو» قدر كبير من الحقائق، من ذلك النوع، بالضبط الذى كانت تفتقر إليه الآراء الشائعة. وهى تلك الحقائق التى ترسبت بعد أن هدأ الطوفان. إن القيمة العليا لبساطه الحياة، وضعف ووهن النتائج اللاأخلاقية للمجتمع

١- جان جاك روسو (١٧١٢- ١٧٧٨) مفكر فرنسى صاحب كتاب «العقد الاجتماعى» كان لآرائه السياسية أثر كبير فى الثورة الفرنسية وفى تطور الديمقراطية الحديثة، وقد دافع عن الحياة الطبيعية البسيطة الأولى فى مقابل تعقيدات الحضارة الحديثة، وهذا ما يقصده المؤلف بالمفارقات التى شبهها بالقنبلة (المترجمان).

الصناعى، وما فيه من قيودة وأغلال وضروب من النفاق، هى الأفكار التى ما فتئت تؤثر فى عقول المثقفين منذ أن كتبها روسو. على أنها سوف تؤتى ثمارها فى الوقت المناسب، وإن كانت بحاجة فى يومنا الراهن إلى مَنْ يعيد تأكيدها وإثباتها بالأفعال لا بالأقوال، فقد استنفدت الأقوال قواها تقريبا. ومرة أخرى فإن المجال المناسب هو السياسية، وهناك عنصران ضروريان فى الوضع الصحى للحياة السياسية: حزب النظام والاستقرار، وحزب التقدم أو الإصلاح. وإلى أن يتمكن أحد هذين الحزبين من توسيع رؤيته العقلية فيدرك أن عليه أن يكون حزباً للنظام والإصلاح فى أن واحد. ويصبح على علم فيميز ما هو جدير بالبقاء وما ينبغى أن يزول - فان الأمور ستظل على حالها دون أن يتغير منها شئ. وكل من هذين النمطين من أنماط التفكير يستمد نفعه من نقائص وعيوب النمط الآخر، بيد أن معارضة كل منهما للآخر لآراء الناس فى تأييد الديمقراطية والأرستقراطية، والملكية الخاصة والمساواة، والتعاون، والمنافسة والرفاهية والتقشف. وللنشاط الاجتماعى Sociality، وللشخصية الفردية Individuality وللحرية وضبط النفس، وجميع المتناقضات الأخرى فى الحياة السياسية - إذا لم تكن هناك تعبير عن هذه الآراء بحرية متساوية، وتأييدها والدفاع عنها بطاقة وقدرة متكافئة، فلن تكون هناك فرصة للعنصرين معاً للظفر بما يستحقانه من نفوذ. ولرجحت إحدى الكفتين وشالت الكفة الأخرى. والواقع أن الوصول الى الحقيقة فى المسائل العملية الكبرى فى الحياة انما يكون بالتوفيق بين الآراء المتعارضة، فالناس يصلون إلى الحقيقة بفضل الصراع الدائر بين خصوم يناضلون تحت رايات متعادية، ويندر أن تجد سوى عدد قليل من العقول غير المتحيزة القادرة على الاقتراب من الصواب. واختلاف الآراء فى معظم المسائل الكبرى المطروحة للنقاش لا ينبغى أن يقابل فقط بالتسامح بل أيضاً بالتشجيع والتأييد، فالحق يقف، فى صف رأى الأقلية، لأنها تمثل المصالح المهملة التى يخشى أن لا تحظى بنصيبها من العناية. وذلك هو رخاء البشر المحفوف بالخطر، وانى لأعلم علم اليقين أن هناك تسامحاً، فى هذه البلاد، مع اختلاف الرأى فى معظم هذه الموضوعات، ولكنى ذكرتها لابرهن بأمثله متعددة ومعترف بها، على

حقيقة عامة، هي أن اختلاف الآراء هو الفرصة الوحيدة، في الوضع الحالي للعقل البشري لإجلاء جوانب الحقيقة كلها وعندما يكون هناك أشخاص يمثلون استثناء من حالة الإجماع - أعني لا يوافقون على هذا الاجماع الظاهر حول موضوع ما، حتى لو كان إجماع الناس هو الصواب، كان من المرجح دائماً أن يكون لدى المخالفين شيئاً يجدر بنا الإصغاء إليه، وأن الحقيقة سوف تخسر شيئاً بصمتهم.

وقد يعترض معترض فيقول: «لكن بعض المبادئ المقررة، ولاسيما في الموضوعات ذات الحيوية والمنزلة الرفيعة، تمثل أكثر من نصف الحقيقة، (أو هي تشمل على الحقيقة كلها)، فالأخلاق المسيحية على سبيل المثال هي الحقيقة كلها في موضوع الأخلاق. ولو أن إنساناً ما علّم الناس أخلاقاً تتعارض معها، فسوف يخطئ خطأ تاماً. ولما كان هذا المثال، من بين جميع الحالات، هو أكثرها أهمية من الناحية العملية، فليس ثمة ما هو أصلح منه لبحث هذه القاعدة العامة. لكن ربما كان من الأوفق، قبل أن نقرر ما إذا كانت الأخلاق المسيحية هي الحقيقة كلها أم لا، أن نبحث أولا ما هي الأخلاق المسيحية. فلو كان المقصود بها أخلاق «العهد الجديد»، فسوف أعجب من إنسان يستمد معلوماته عنها من هذا الكتاب ذاته، ثم يفترض أنها أكمل نظرية في الأخلاق. فالإنجيل يحيل القارئ باستمرار إلى نظام سابق للإخلاق، ثم يحصر وصاياه في تصحيح بعض جزئيات هذا النظام الأخلاقي، أو نسخها عن طريق أخلاقيات أوسع وأسمى، وفضلاً عن ذلك فإننا نجد الإنجيل يعبر عن نفسه في عبارات هامة جداً، يستحيل في كثير من الأحيان أن تؤخذ بحرفيتها، لأنها تحتوي على بلاغة الشعر وفصاحته، أكثر من دقة التشريع والقانون. وكل مَنْ حاول أن يستخلص منه نظرية أخلاقية كاملة، وجد أنه يستحيل عليه أن يفعل ذلك اللهم إلا إذا استعان «بالعهد القديم»، أعني بذلك النظام المفصل الدقيق الموجود عند اليهود، وإن كن نظاما بربرياً من وجو كثيرة، فإنه لم يكن يتجه بالخطاب إلى شعب بربري. ولهذا فقد أعلن القديس بولس استهجانه لكل مَنْ يلجأ الى الأخلاق اليهودية لتأويل تعاليم المسيح، واستنكاره [illegible]، مفترضاً في الوقت ذاته أن هناك مذهباً أخلاقياً أسبق من الأخلاق [illegible] كان موجوداً في أخلاق اليونان والرومان، وكانت

نصحيته إلى المسيحية تعتمد إلى حد كبير على وضع مذهب يتوافق مع هذه الأخلاق إلى حدٍ أجاز معه وجود الرق. إنَّ ما يسميه الناس بالأخلاق المسيحية، وإنْ كان الأصح أن يسمى بالاخلاق اللاهوتية ـ ليست مأخوذة من تعاليم المسيح أو الرسل، بل هي من أصول جاءت بعد ذلك، بنتها الكنيسة الكاثوليكية تدريجيا فى القرون الخمسة الأولى للمسيحية، رغم أن البروتستانتية والمحدثين لم يأخذوا بها، فإنهم قد عَدلوا فيها أقل كثيراً مما هو متوقع: والواقع انهم قنعوا فى الأعم الأغلب، بحذف الإضافات التى أضيفت إليها إبان العصور الوسطى، ثم أضافت كل فرقة زيادات جديدة تتلاءم مع نزعتها وميولها. أما القول أن البشرية مدينة بدين كبير إلى هذه الأخلاق، وإلى هؤلاء المعلمين الأوائل، فأنا آخر مَنْ ينكر ذلك. لكنى لا أتردد فى القول بأنها فى كثير من النقاط الهامة، ناقصة وأحادية الجانب، وأنه مالم يستعن الأوربيون، فى تكوين حياتهم وأخلاقهم، ببعض الأفكار والمشاعر التى لا تجيزها تلك الأخلاق، لكانت أحوال البشر أسوأ مما هى عليه الآن.

لقد كانت لما يسمى بالأخلاق المسيحية كل سمات رد الفعل فهى فى الجانب الأكبر منها احتجاج ضد الوثنية، والمثل الأعلى فيها سلبى أكثر منه إيجابى، تقبلى أكثر من أن يكون نشطاً فعالاً، فيه من البراءة أكثر مما فيه من النبل، ويدعو إلى الامتناع عن الشر أكثر مما يدعو إلى السعى النشط نحو الخير. وفى وصاياه (كما تسمى) تسود عبارة «ينبغى عليك» ألا تفعل أكثر من عبارة «ينبغى عليك أن تفعل» وهى فى رغبه من الجانب الحسى اندفع نحو تمجيد الزهد الذى أصبح بالتدريج أحد الالتزامات المفروضة. وهو يعتمد على الترغيب فى أمل الجنة والتهديد بعذاب النار فى تحديده لدوافع الحياة الفاضلة، وهو من هذه الزاوية ينحدر كثيراً عن أفضل المذاهب القديمة. وهو يجعل الطابع الأنانى الكامن فى داخله جوهرى للأخلاق البشرية بأن يفصل مشاعر الواجب عند كل فرد عن مصالح زملائه المواطنين، اللهم الا إذا كانت هناك مصلحة شخصية تحثه على مراعاة مصالح الآخرين. إنه فى حقيقته يمثل مذهباً للطاعة العمياء، لأنه يدعو إلى الإذعان لكل سلطة قائمة، صحيح انه لايوصيهم بتنفيذ اوامر السلطة إن كانت تأمر بما ينهى عنه الدين، لكنه يأمرهم

بالاذعان والاستسلام، وينهاهم عن المقاومة والتمرد مهما نالهم من أذى. وعلى حين أننا نجد فى الأخلاق الفاضلة عند الأمم الوثنية، الواجب نحو الدولة وقد ارتفع إلى منزلة عالية قد تنتهك حرية الفرد، فإننا نجد أن الأخلاق المسيحية الخالصة تكاد لاتدرك أو تعترف بهذا الجانب العظيم من الواجب. ولهذا فاننا نقرأ فى القرآن، لا فى العهد الجديد، تلك الحكمة البليغة: «إن الحاكم الذى يُعَين رجلاً فى منصب ما، فى حين أن هناك من بين رعاياه، مَنْ هو أكفأ منه، فإنه يقترف خطيئة ضد الله وضد الدولة»(١). والاعتراف بفكرة الالتزام نحو الصالح العام فى الأخلاق الحديثة، مأخوذ من مصادر يونانية ورومانية وليس من مصدر مسيحى. وقل مثل ذلك فى أخلاقيات حياتنا الخاصة وماتحتوى عليه من شهامة، ونبل، وكرامة شخصية، حتى الإحساس بالشرف، فهى كلها مستمدة من التربية الإنسانية لا التربية الدينية، وما كان يمكن لها أن تنمو لتصل إلى مستوى المعيار الأخلاقى لو كانت لا تعترف إلا بقيمة واحدة هى الطاعة.

وأنا أبعد الناس عن الزعم بأن هذه العيوب جانب ضرورى ملازم للأخلاق المسيحية مهما تكن طريقه تصورنا لها. أو أن مستلزمات كثرة من النظرية الأخلاقية الكاملة التى لا تحتوى عليها، لايمكن أن تتفق مع الأخلاق المسيحية. كما أننى أبعد ما أكون كذلك عن التلميح بأن شيئاً من هذه النظريات والوصايا قد قالها السيد المسيح نفسه. بل إننى مؤمن بأن تعاليم المسيح، كما تشير الدلائل تتجه نحو ما أريد لها، وأنها لا تتناقض فى شىء مع الأخلاق الشاملة المطلوبة. وأننا يمكن أن نجد فيها كل ما تمتاز به الأخلاق، دون أن نخرج عنها أكثر ممن حاولوا أن يستخرجوا منها نظاماً عملياً للسلوك أيا كان. غير أن ذلك يتسق تماما مع القول بأن تعاليم المسيح لا تحتوى - وهى تعنى ذلك فعلاً - سوى جانب فقط من الحقيقة. وأن كثيراً من العناصر الرئيسية فى أرفع نظام للأخلاق، غير مسجلة، وما كان لها أن تكون مسجلة فى التعاليم التى ذكرها مؤسس المسيحية، وأن هذه العناصر

١- ليست هذه آية قرآنية كما ظن المؤلف وإنما هى مبدأ من المبادئ الاسلامية فى إدارة شئون الدولة. (المترجمان).

الجوهرية قد أغفلت اغفالاً تاماً فى مذهب الأخلاق الذى انشئ على أساس تعاليم الكنيسة المسيحية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنى أعتقد اننا نرتكب خطأ شنيعاً عندما نصر على العثور فى العقيدة المسيحية على تلك القاعدة الكاملة لسلوكنا الذى أراد المسيح اقراره ولكنه لم يقصد شرحه. كما اننى أعتقد ان هذه النظرية الضيقة، تتحول إلى شر عملى خطير فهى تنتقص إلى حد كبير من التدريب والتهذيب الأخلاقى الذى شرع فى تنشيطة اخيراً عدد من ذوى النوايا الطيبة. وإنى لأخشى إذا نحن حاولنا تشكيل العقل والمشاعر على نمط دينى خالص، ونبذنا تلك المعايير الدينوية التى لاتزال متعايشة مع الأخلاق المسيحية ومتممة لها، ومنطبعة بجانب من روحها، فإن النتيجة ستكون، وهى كذلك الآن بالفعل، أن ينحط مستوى الأخلاق، وأن تصطبغ بطابع عبودى ذليل، وأن تستسلم لما تظنه «ارادة عليا سامية» مع انها تعجز عن الارتفاع إلى - أو حتى التعاطف مع - تصور «الخير الأقصى». وأنا أعتقد انه لابد من وجود اخلاقيات اخرى الى جانب الاخلاق المستمدة من مصادر مسيحية خالصة، بحيث تسير جنباً إلى جنب مع الأخلاق المسيحية، إذا اردنا تجديد أخلاق الجنس البشرى. كما اننى اعتقد ان النظام المسيحى ليس استثناء من القاعدة التى تقول انه مادام العقل البشرى لم يبلغ مرحلة الكمال، فإن الوصول إلى الحقيقة يحتاج الى اختلاف الارادة. والواقع أن معرفة الحقائق الأخلاقية التى تتضمنها المسيحية لا يستلزم من الناس تجاهل شئ من الحقائق التى احتوت عليها وإذا وجدت آراء مبتسرة، أو الوان من السهو، فتلك أحداث سيئة تماماً، وإن كان يصعب أن نأمل أن لاتحدث، ولابد أن ننظر إليها على انها ثمن يدفع لخير لا حد له. إن الزعم بأن مَنْ يملك جانباً من الحقيقة فإنه يملكها كلها زعم ينبغى علينا أن نرفضه وأن نحتج عليه. فإذا كان رد الفعل سوف يجعل المحتجين غير منصفين فى موقفهم بدورهم، فإن هذا الموقف وحيد الجانب سوف يدعو الى الأسف مثله مثل الموقف الآخر، وإن كان من الواجب أن يقابل بالتسامح. إذا كان المسيحيون يطلبون من غير المؤمنين أن يكونوا عدولاً ومنصفين تجاه المسيحية، فإنهم هم أنفسهم يجب أن يكونوا عدولا ومنصفين تجاه غير المؤمنين. وليس مما يخدم الحقيقة أن نغض

الطرف عن هذه الواقعة التى يعمها كل من لديه ادنى إلمام بتاريخ الأدب. وهى أن الجانب الأكبر من افضل التعاليم الأخلاقية وأشدها قيمة، كانت من جهد اناس، لا فقط يجهلون المسيحية ولا يعرفون عنها شيئاً، بل أيضا لأناس عرفوا الديانة المسيحية ورفضوها.

ولستُ أزعم أن فتح الباب على مصراعيه لحرية التعبير عن جميع الآراء الممكنه، سوف يقضى على كل شرور الطائفية الدينية والفلسفية إذ لاشك أن أى حقيقة ترسخ فى ذهن الإنسان ضيق الأفق، سوف يدافع عنها بشتى الطرق، كأنما لاتوجد فى العالم حقيقة غيرها، او كأنما لا توجد، فى جميع الحالات، حقيقة أخرى يمكن أن تقيدها أو تغير منها. ولهذا فأنا أعترف أن ميل جميع الآراء إلى أن تصبح طائفية، لا يعالجه إطلاق حرية المناقشة، بل إنه كثيراً ما يزيد من حدة التعصب فيتفاقم أمره. ويجعل الحقيقة التى كان ينبغى رؤيتها يرفضها المعارضون رفضاً قاطعاً، لأنهم يعتبرون مَنْ أعلنها خصوما لهم. ومع ذلك فتصادم الآراء وتعارضها، وانْ كان لا يؤثر فى المتعصب المنفعل، فانه يؤثر تأثيراً حسناً فى الشخص المحايد الاكثر هدوءا والأشد نزاهة. فالصراع العنيف بين جوانب الحقيقة ليس هو أخطر الوانِ الشرور وأعظمها، وإنما يكمن الخطر فى الإعلان عن نصف الحقيقة، وهناك دائما أمل فى الوصول إلى الحقيقة عندما يضطر الناس إلى الإصغاء إلى جانبى النقاش. لكنهم عندما يستمعوا فقط الى أحد الأطراف فهاهنا يستفحل الخطأ ويتحول إلى أحكام مبتسرة، وتكف الحقيقة نفسها عن التأثير فى الحقيقة، وطالما كان هناك بعض الخصائص العقلية النادرة أكثر من الحكم القضائى المنصف بين طرفى الخلاف، وعلى قدر ما يكون هناك من مدافعين عن هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحقيقة، فإن كل رأى يحتوى على بذرة من الحقيقة، لايجد فحسب من يدافع عنه، وإنما يجد كذلك مَنْ يصغى إليه.

لقد تبينا الآن ضرورة الصلاح الذهنى للبشر (الذى يتوقف عليه كل صلاح آخر لشئونهم) وإطلاق حرية الرأى، وحرية التعبيرَ عن هذا الرأى، وهى ضرورة تعتمد على أربعة أسس متميزة نوجزها فيما يلى:

أولاً : إذا ما أجبر رأى ما على الصمت، فإن هـذا الرأى قد يكون صواباً ومـن ينكر ذلك فانه يزعم لنفسه العصمة من الخطأ.

ثانياً : إذا ما كن الرأى الذى أخرسناه خاطئاً، فانه قد يكون مشتملاً على جزء من الحقيقة، وهـو ما يحـدث فى كثير مـن الأحيان، ومـادام الرأى العـام أو الشائـع حول موضوع ما قلّما يشتمل على الحقيقة كلـها، فإن الطريقة الوحيدة لابراز ماتبقى من الحقيقة هو إتاحة الفرصة للآراء المتعارضة لأن تتصارع.

ثالثاً : حتى إذا افترضنا أن الرأى الشائع لم يكن صواباً فحسب، وإنما هو يشتمل علـى الحقيـقة كلـها، فإنه مالـم يتعرض لمناقشة قـوية وحادة، فـسوف يـتحول عـند معظم المؤمنين به إلى اعتقاد راسخ بطريقـة مبتسرة دون أن يفهم أحد أسسه العقلية التى يرتكز عليها أو يشعر بها.

رابعاً : وليس ذلـك فـحسب بـل يصبح معـنى هذا الرأى ذاته فى خطر الـضياع، أو الضـعف، ويحرم مـن التأثير الحيوى علـى الأخلاق والسـلوك، ويتحـول المعتقـد إلى اعتقاد شكلى لا يؤدى إلى شئ من الخير، ولكنه يرتطم بالقاع، فيمنع نمو أى اقتناع حقيقى مخلص يمكن أن يأتى به العقل أو التجربة الشخصية.

وقد يكون من المفيد قبل أن نترك موضوع حرية الرأى أن نلقـى نظرة على أولئك الذين يقولون إن حرية الـتعبير عن جميع الآراء مسموح بها بـشرط أن تكون طريقة النقاش معتـدلة، وأن لاتجاوز حدود النقاش المنصف العادل، أو الالتزام بأدب الحوار. وأول ما يلاحـظ استحالة تحديـد الحدود المزعومة، فإذا كـان المعيار هو إهانـة أصحاب الآراء التى نهاجمهـا، ففى اعتقادى أن التجربة تشهد بـأن هذه الإهانة يمكن أن تحدث كلـما كان الهـجوم قويـاً. والنقد شـديداً، وأن أصحـاب هذه الآراء كلـما وجدوا خصـماً عنيـفاً فى نقده، حـريصاً على تـفنيد آرائهم، يـصعب الرد علـيه، وصفوه بأنه خصم لدود مـفرط فى خـصومـته لاسيـما اذا كانت مشـاعره قوية نحو المـوضـوع المـطروح للنقاش. لكن على الرغم من أن هذا الاعتبار هـام من زاوية وجهة النظر العملية، فإنه يندمج فى اعتراض أشد قوة، فمما لاشك فيه أن الطريقة التى يتأكد بها رأى ما، حتى ولـو كـان رأيا صادقـاً، قد تكون طـريقة يمـكن الاعتـراض عليـها بشدة، وقـد تستـحق اللوم الشـديد. لكن الزلات أو الاهانات مـن هذا القبيل، ربمـا كانت مستـحيلة الاثبات

فى معظمها، مالم يعترف بها صاحبها بطريقة عارضة، وأخطر ما يقترف من زلات هو المحاولة لطمس الوقائع وإخفاء الأدلة، أو تحريف عناصر الموضوعات، أو تشويه الرأى المعارض. غير أن ذلك كله، حتى فى أخطر حالاته، لا يقع عادة إلا بحسن نية من جانب أناس ليسوا جهلة وبلا كفاءة ولا ينبغى من جوانب كثيرة أن نعدهم كذلك، حتى انه من النادر أن نوصمهم بوصمة الإجرام الأخلاقى، ومن الأندر أكثر أن يتدخل القانون فى هذا النوع من إساءة السلوك أثناء المناقشة. أما فما يتعلق عادة بالنقاش اللاذع، أو ما يسمى بالطعن والقدح، والسخرية من شخصية صاحب الرأى، وماشابه ذلك، فإننا نتعاطف بشدة مع كل إدانه لهذه الأسلحة. والحط من هذه الأساليب، لو أن أصحاب الإدانه طبقوها على الطرفين المتجادلين. ولكنهم للأسف لايرغبون فيها إلا لتحريم استعمالها فى الطعن على الآراء السائدة. أما إستعمالها فى الطعن على الآراء المخالفة فأمر، فى رأيهم، جائز بل ومشروع، ليس فيه ما يدعو للاستهجان، بل من المحتمل أن يكون موضع تقدير وثناء بسبب الغيرة على الأمانة والاستقامة. ومهما يكن من أمر الأضرار التى تحدثها هذه الأساليب فإن أخطر حالالتها أن تستخدم ضد فريق ليس لديه دفاع، ومهما يكن فيها من ميزات ظالمة يمكن أن يكتسبها الرأى، فإن الذى يفوز بها عادة هم أصحاب الآراء السائدة. وأسوأ إهانة من هذا القبيل هو أن تصف أصحاب الرأى الذى تعارضه بأنهم أناس لا أخلاق لهم. وأصحاب الآراء غير الشائعة، وغير المقبولة هم المعرضون بصفة خاصة لهذا النوع من السباب، لأنهم فى العادة قليلو العدد عديمو النفوذ، ولا أحد سواهم يهتم بانصافهم، فضلاً عن انهم عاجزون عن إستعمال هذا السلاح فى الطعن على خصومهم وهم آمنون، ثم أنهم على افتراض استخدامه لايجنون منه فائدة، إذ الواقع أن الآراء المعارضة أو المخالفة للرأى الشائع لاتستطيع أن تجذب مستمعاً إلا عن طريق الاعتدال فى اللهجة، والحرص على تجُنب الاهانات التى لا لزوم لها، فاذا انحرف صاحب الرأى المخالف عن ذلك، ولو أقل إنحراف خَسِر شيئاً من الأساس الذى يقف عليه: لكن الأمر ليس على هذا النحو بالنسبة لأصحاب الآراء المنتشرة، فإنهم لا يخسرون شيئاً من الطعن فى آراء خصومهم بل يزدادون قوة لأن الناس

تخشى من الاعتراف بغير الآراء السائدة ويمتنعون عن الاستماع إليها. ومن ثم، فإنه لمن الأهمية بمكان لمصلحة الحقيقة والعدالة، أن يكون تحريم الطعن على أنصار الآراء السائدة أهم من تحريمة على أصحاب الآراء المعارضة أو المخالفة. وعلى سبيل المثال لو أنه لابد من الاختيار: لكانت الحاجة أكثر كثيراً لإحباط الهجمات العنيفة على غير المؤمنين به أكثر من الحاجة إلى ذلك بالنسبة لحماية الدين. ومن الواضح أن القانون والسلطة لا علاقة لهما بمنع أى منهما، وإنما على الرأى العام أن يحدد قراره حسب ظروف الحالة الفردية، فينحو باللائمة على كل مَنْ يتضح فى دعوته شئ من النفاق، أو الخبث، أو التعصب وعدم التسامح بغض النظر عن الفريق الذى يقف إلى جانبه، ثم يقذف الثناء والجدارة والاستحقاق على كل من يكون هادئاً وأميناً مع خصومه وآرائهم، ولايبالغ فى شئ منها، ولايحذف منها شيئاً. تلك هى على وجه الدقة أخلاقيات المناقشة العلنية، وإذا ما رأينا بعض المتجادلين يخرجون عليها فى أحيان كثيرة، فإننى سعيد أن أقول أن كثيراً منهم يحرصون عليها بشكل ظاهر، وأن عدداً أكبر يبذلون جهداً واعياً فى السعى نحوها والالتزام بها.



الفصل الثالث

فى الشخصية الفردية بوصفها ركنا للسعادة

عرضنا فى الفصل السابق للمبررات التى تحتم أن يكون البشر أحراراً فى تكوين الاراء، والتعبير عنها بغير تحفظ، كما عرضنا للنتائج الوخيمة التى تصيب طبيعة الانسان العقلية والأخلاقية، إذا لم يُمنح هذه الحرية. أو إذا أخذها رغماً عمن يمنعونها عنه. وعلينا الآن أن نبحث فيما اذا كانت هذه المبررات نفسها تقتضى أن يكون البشر أحراراً فى السلوك وفقا لهذه الآراء، وفى تطبيقها فى حياتهم بلا عوائق، مادية أو أخلاقية من الآخرين، ماداموا يمارسونها على مسئوليتهم وبعيداً عن الإضرار بغيرهم. وبالطبع فإن هذا الشرط الأخير أمر لا مندوحة عنه، فلا يزعم أحد أن حرية الفعل ينبغى أن تكون مساويةً لحرية الرأى، بل عى العكس حتى الآراء نفسها تفقد حصانتها إذا جاء التعبير عنها فى ظروف تؤدى الى تحريض على أعمال ضارة: فالرأى الذى يقول ان تجار القمح يجعلون الفقراء يتضوّرون جوعاً، أو أن الملكية الخاصة سرقة[1]، ينبغى إن الأيمنُع مادام يُتداول فى الكتب أو المطبوعات. لكن من الإنصاف معاقبة صاحبه أنْ هو ألقاه فى خطاب على جمع هائج من الغوغاء تصادف أن تجمهر أمام منزل أحد تجار القمح، أو وزعه على هيئة منشورات على نفس الغوغاء وهم فى تلك الحال من الهياج. ان الافعال، أيا ما كان نوعها، التى تُلحق الاذى بالآخرين بلا سبب يبررها، تتطلب، وفى حالات هامة ـ يصبح المطلب ضرورياً على نحو مطلق ـ السيطرة عليها بالأستياء منها، واذا مست الحاجة بتدخل ايجابى من البشر. وبهذا القدر ينبغى أن تكون حرية الفرد محدودة. اذ ينبغى

١- يشير «مل» الى المفكر الفرنسى الفوضوى بيير جوزيف برودون P.J.Proudhon (١٨٠٩-١٨٦٥) الذى تساءل فى كتابه «ماهى الملكية؟» عام ١٨٤٠ ثم أجاب: الملكية سرقة». (المترجمان).

ألاّ تكون إزعاجاً لغيره من الناس. لكن لو أنه أحجم عن التحرش بغيره فيما يخصهم، وسلك فحسب تبعاً لميوله وآرائه فيما يتعلق بشئونه هو، فإن نفس المبررات التى توجب اطلاق حرية الرأى، توجب كذلك إعطائه الحرية فى وضع هذا الرأى موضع التطبيق، مادامت التبعة تقع على عاتق صاحبها فحسب. إن البشر ليسوا معصومين من الخطأ وما يؤمنون به من حقائق لا يحتوى الا على نصف الحقيقة فقط، والإجماع على الرأى غير مرغوب فيه مالم يكن نتيجة لمقارنته، مقارنة حرة شاملة، بالآراء المضادة، وليس تنوع الآراء شراً وإنما هو ظاهرة صحية إلى أن يستطيع الناس التعرف على جميع جوانب الحقيقة، تلك هى المبادئ التى تصدق على افعال الناس بقدر ما تصدق على آرائهم، فمادام الانسان موجوداً ناقصاً غير كامل، فمن المفيد أن يكون هناك اختلاف فى الرأى كما ينبغى وجود تجارب منوعة ومختلفة من الحياة، وأن تترك الحرية لظهور شخصيات متنوعة - شريطة ألا تؤذى الآخرين - تبرهن، عملياً، على قيمة الأنماط المختلفة من الحياة اذا ما أراد أحد أن يجربها.

وباختصار: من المرغوب فيه أن تؤكد الفردية نفسها، فى المسائل التى لا تخص الآخرين أساساً، وحيثما كانت قاعدة السلوك هى تراث الآخرين وعاداتهم وليست أخلاق المرء ذاته، كان هناك نقص لمكّون أساسى من مكونات السعادة البشرية ونقص لمكّون رئيسى من مكونات الفرد والتقدم الاجتماعى.

ليست المشكلة التى تواجهنا فى تعريف هذا المبدأ هى تحديد الوسائل التى تعمل على تحقيقه، وانما هى لا مبالاة الناس، وعدم اكتراثهم، بصفة عامة فلو أننا أدركنا أن تطور الشخصية الفردية الحرة ونموها هو أحد العناصر الجوهرية للسعادة. وأنها ليست عنصراً مصاحباً لكل ما نطلق عليه اسم الحضارة أو الثقافة أو التربية، بل هى ضرورة وشرط أساسى لتحقيق هذه الأمور، ما كان هناك خطر الحط من قيمة الحرية، ولما وجدنا صعوبة فى تحديد الحد الفاصل بين حرية الفرد وسلطة المجتمع. لكن الكارثة هى أنه نادراً ما تعترف أنماط التفكير الشائعة بشخصية الفرد وتلقائيته، أو أنّ لها أدنى قيمة ذاتية أو أنها، فى ذاتها، جديرة بالاحترام والرعاية. إن

الغالبية العظمى من البشر يقنعون، كما يحدث الآن، بطرق الحياة المألوفة (لأنهم هم الذين جعلوها على ما هى عليه)، وهم لا يستطيعون أن يتصوروا الا تكون هذه الطرق صالحة لكل إنسان تماماً. بل الثر من ذلك: لم تكن صور التلقائية جزءا من المثل الاعلى عند الغالبية العظمى من المصلحين الاجتماعيين والآخلاقيين، لكنهم على العكس، نظروا اليها فى شئ من القلق، بوصفها شيئا مزعجا، بل ربما عقبة متمردة، أمام القبول العام لآرائهم الخيِّرة التى يطمح هؤلاء المصلحون فى الحصول عليه من الناس. ولا يوجد خارج المانيا سوى افراد قلائل، فهموا معنى النظرية التى قال بها «فلهلم فون همبولت Wilhelm von Humboldt(١)» وهو مفكر مرموق كعالم وسياسى فى أن واحد - والتى يقول فيها: «غاية الانسان، تلك التى تأمر بها أوامر العقل الأزلية، وليس ما توحى به الرغبات العابرة الغامضة، هى تنمية قدراته الى أعلى حد وأشده تناغماً، ليصبح كلاً متسقاً مكتملاً. ومن ثم فان الهدف الذى ينبغى على كل موجود بشرى أن تتجه إليه جهوده، مباشرة بلا توقف، والذى يتحتم بصفه خاصة على مَنْ يريد التأثير فى اقرانه أن يجعله نُصب عينيه هو الفرديه المستقلة فى قدراتها ونموها. والمطلوب لتحقيق هذا الهدف شرطان «الحرية»، وتنوع المواقف «ومن اجتماع هذين الشرطين تنشأ قوة الفرد» والتنوع المتعدد ومنهما يتألف «الابداع والأصالة Originality(٢)».

على الرغم من أن الناس لم يعتادوا نظرية كالتى يقول بها «فون همبولت»، وربما اندهشوا من أنها تضفى على الشخصية الفردية قيمة كبيرة، فان المرء ربما اعتقد، مع ذلك، أن الاختلاف لابد أن يكون اختلافا فى الدرجة فحسب، اذ لا يوجد أحد يرى أن فكرة الامتياز فى السلوك لا تعنى شيئا سوى أن يكون الناس نسخاً مكررة من

١- فلهلم فون همبولت (١٧٦٧- ١٨٣٥) فيلسوف بروسى، ورجل دولة، ومفكر انسانى وعالم فى اللغات من مؤلفاته الرئيسية «افكار حول حدود الدولة وفاعليتها عام ١٧٩٢ وأبحاث جمالية عام ١٧٩٩ وحول مهمة المؤرخ ١٨٢١ اشترك فى تأسيس جامعة برلين (المترجمان).

٢- «مجال الحكومة وواجباتها» للمفكر الألمانى: البارون فلهلم فون همبولت ص ١١- ١٣. (المؤلف).

بعضهم، لا أحد يذهب الى أن الناس لا ينبغى لهم أن يشكلوا حياتهم على نمطهم الخاص، وأن يطبعوها بطابعهم، وأن يسلكوا طبقا لاهتماماتهم الخاصة، أيا ما كانت آراؤهم وشخصياتهم الفردية. وسوف يكون من الخلف المحال.

من جهة أخرى، أن نزعم أن الناس ينبغى أن يعيشوا حياتهم متجاهلين كل ما هو معروف فى العالم قبل مجيئهم إليه، وكأن جميع التجارب التى حصلّها البشر لم تفعل شيئا نحو اظهار أن بعض أنماط الحياة، أو السلوك، مفضلة عن بعضها الآخر. فلا أحد ينكر أن الناس ينبغى أن يتعلّموا وأن يتدربوا فى شبابهم حتى يتزوّدوا بالمعرفة ويستفيدوا من النتائج المحققة للتجربة البشرية. لكن ميّزة الوجود البشرى، والوضع اللائق به، هو أنه متى نضجت ملكاته، انتفع بالتجربة وأوّلها بطريقته الخاصة، ومن حقه أن يكتشف بنفسه أى جوانب التجربة الماضية يمكن أن ينطبق انطباقا سليما على شخصيته وظروفه الخاصة. ان ألوان التراث والعادات عند الآخرين من الناس، هى الى حد ما، دليل على ما تعلموه من التجربة. وهذا الدليل المفترض جدير بالاحترام. لكن أولاً: قد تكون التجربة ضيقة ومحدودة الى أبعد حد، أو يمكن أن يخطئ الناس فى تأويلها. ثانياً: قد يكون تأويل الناس للتجربة صحيحا، لكنه لايناسبهم، فالعادات خُلِقَت لظروف «معتادة» ولشخصيات مألوفة، وقد تصبح ظروف الإنسان وشخصيته غير مألوفة أو معتادة. ثالثاً: رغم أن العادات قد تكون جيدة كعادات مناسبة للفرد، فان الالتزام بها لمجرد كونها عادات فحسب قد لا تنميه أو تثقفه فى أىّ من الصفات التى تميزه كموجود بشرى. إن ملكات الإنسان: كالتصور، والحكم، والشعور المتميز، والنشاط الذهنى، بل حتى التفضيل الأخلاقى لا نمارسها الا من أجل الاختيار. ان مَنْ يفعل شيئاً لمجرد انه عادة فحسب، لايقوم بأى اختيار، ولا يكتسب اى ممارسة عملية لا فى تمييز ما هو افضل ولا فى الرغبة فيه، فالملكة الذهنية والأخلاقية، كالملكات العضلية، لا تتحسن ولا تنمو الا باستعمالها. والملكات التى تستدعى لممارسه شئ لأن الآخرين يفعلونه فحسب تشبه الايمان بشئ لمجرد أن الآخرين يومنون به فحسب. واذا كانت أسس رأى من الآراء ليست مستنتجة من عقل الشخص نفسه، فانها لا يمكن أن تدعم عقله أو

تقويه بل الأرجح أن تضعفه، وإذا كان الباعث على فعل مالا يتفق مع مشاعر الفاعل وشخصيته (حيث لايكون لعواطف الغير أو حقوقهم دخل فى الموضوع) فسوف يؤدى القيام بهذا الفعل بمشاعره وشخصيته الى التبلد والخمول بدلاً من النشاط والحركة.

إن مَنْ يترك للناس أو للبيئة التى يعيش فيها اختيار طريقته فى الحياة، لايحتاج إلا إلى ملكة واحدة امتازت بها القرود هى ملكة التقليد والمحاكاة. أمّا من يختار طريق حياته بنفسه فهو يستخدم كل ملكته، إذ لابد له من استخدام الملاحظة ليرى، والاستدلال والحكم ليتنبأ، والنشاط ليجمع مادة اتخاذ القرار، وملكة التمييز ليقرر. ثم التمسك بالقرار الذى يتخذه بعد التروّى. وهو يحتاج إلى هذه الصفات وإلى ممارستها بمقدار ما يكون ذلك الجانب من سلوكه الذى يعزم عليه طبقاً لحكمه ومشاعره عظيماً. وقد يهتدى المرء إلى السير فى طريق سليم، ويبتعد عن الطريق المؤذى، دون أن يستخدم شيئاً مما ذكرناه. لكن ما الذى تكون عليه القيمة النسبية للموجود البشرى؟ الواقع أنه من الأهمية بمكان، لا فقط ما يفعله الناس، بل الطريقة التى يفعلونه بها. ولا شك أن الأهمية الأولى التى تستخدم من أجلها الحياة البشرية على نحو سليم، وكامل، وجميل، هى الانسان نفسه. فلو فرضنا أنه كان من الممكن بناء المنازل، وإنماء المحاصيل، وخوض المعارك، والفصل فى القضايا والمنازعات، بل حتى تشييد الكنائس وإقامة الصلوات بواسطة الأجهزة، أو الآلات التى تشبه الإنسان فى صورتها، لكانت خسارة فادحة أن نستبدل هذه الآلات بالرجال والنساء الذين يسكنون الآن فى اكثر أجزاء العالم تحضراً، مع انهم، بالطبع، نماذج هزيلة مما تستطيع الطبيعة ان تنتجة وما سوف تنتجه. اذ ليست الطبيعة البشرية آلة تصنع على غرار نموذج معّين، وتنفذ العمل المطلوب منها بدقة، وانما هى شجرة تحتاج إلى أن تنمو وتطور نفسها فى جميع الاتجاهات طبقا لنزوع قواها الداخلية التى تجعلها موجوداً حياً.

من المرجح أن يُسلم القارئ بأنه من المرغوب فيه أن يستعمل الناس عقولهم، وأن يتبعوا العادات عن استنارةٍ عقلية، بل حتى مخالفتها عن استنارة عقلية، فذلك

افضل كثيراً من الإيمان بها إيماناً اليا أعمى، وقد يُسلّم القارئ أيضاً، إلى حدٍ ما، أن فهم شيء مالابد أن ينبع من فهمه هو الخاص، لكن ليس هناك استعداد مماثل للتسليم بأن رغباته ودوافعه، لابد أن تكون كذلك خاصة به هو. ذلك لأن امتلاك دوافع خاصة، أيًا ما كانت قوتها، ليس سوى خطرٍ كامن وشرك منصوب، فيما يظن الناس. ومع ذلك فالرغبات والدوافع ليست سوى جزء من الموجود البشرى مثلها مثل المعتقدات والروادع: ولا تكون الدوافع القوية خطراً إلا إذا اختل توازنها، أعنى عندما تنمو مجموعة من الأغراض والميول وتصبح قوية فى حين تظل غيرها - وهى المفروض أن تواكبها - باقيةً على حالة ضعيفة. فالناس لا يتصرفون تصرفات سيئة بسبب قوة رغباتهم، بل لأن ضمائرهم ضعيفة، وليس ثمة رابطة طبيعية بين قوة الدوافع وضعف الضمير، بل الرابطة الطبيعية هى عكس ذلك، فأنت عندما تقول عن شخص ما ان رغباته ومشاعره أقوى وأشد تنوعاً من رغبات ومشاعر غيره من الناس، فان ذلك يعنى أنه اوفر حظاً من غيره من حيث المادة الخام للطبيعة البشرية، وانه بالتالى قادر، ربما على ارتكاب شر اكثر، لكنه قادر، يقيناً، على عمل خيرات أعظم، فالدوافع القوية ليست سوى اسم آخر للطاقة. وقد تتحول الطاقة فتصرف فى استعمال سيء، لكن يمكن باستمرار استخدامها فى الأعمال الخيّرة اكثر من استعمالها فى الأعمال البليدة الخاملة. فمَنْ لديه مشاعر طبيعية وفيرة لديه باستمرار اكثر المشاعر تهذيباً، وأشدها قوة. والأحاسيس القوية التى تجعل الدوافع الشخصية قوية وحيوية هى نفسها المصدر الذى يضمن لنا الحب الجارف للفضيلة وضبط النفس الصارم. ومن خلال تهذيب هذه الأحاسيس يستطيع المجتمع أن يقوم بواجباته، وأن يحمى مصالحه فى آن واحد. ولن يحدث ذلك برفض المجتمع للمادة المادة الخام التى تصنع الابطال بحجة أنه لايعرف كيف يصنعهم؟ فالشخص الذى تكون رغباته ودوافعه خاصة به، وتكون معبرة عن طبيعته الخاصة، على نحو ما تنمو وتتشكل وفقاً لثقافته الخاصة - تكون له شخصية وخلق. أما الشخص الذى لاتكون دوافعه ورغباته خاصة به فلن يكون له من الشخصية والخلق إلا ما للآلة البخارية. فاذا كانت هذه الدوافع قوية. فضلاً عن انها خاصة به، وخاضعة لسيطرة

إرادة حازمة، كانت له شخصية نشطة. وكل مَنْ يظن أن فردية الرغبات والدوافع ينبغى إحباطها حتى لا تظهر، فإنه يدعى أن المجتمع ليس بحاجة لطبائع قوية، وأنه ليس من الخير له أن يضم كثيراً من الشخصيات القوية، وأن المستوى العالى للطاقة والنشاط ليس أمراً مرغوباً فيه فى بعض المجتمعات المبكرة كانت هذه الشخصيات القوية تغالى فى القوة بحيث لم يستطع المجتمع أن يخضعها للنظام أو يضعها تحت السيطرة. فقد جاءت عهود كان فيها عنصر التلقائية والفردية، يصارعه المبدأ الاجتماعى صراعاً عنيفاً. وكانت المشكلة يؤمئذ تكمن فى استمالة رجال أقوياء البدن أو العقل ليطيعوا القواعد التى تستلزم منهم ضبط دوافعهم. وللتغلب على هذه المشكلة، قام القانون والنظام، مثلما قام البابوات، بالصراع ضد الأباطرة، مدعيين القدرة على السيطرة على الانسان ككل، زاعمين القدرة على التحكم فى حياته بأسرها بهدف السيطرة على شخصيته وخلقه، وهو مالم يستطع المجتمع أن يقوم به بأيه وسيلة أخرى. لكن المجتمع أصبح الآن أفضل من الشخصية الفردية، وأصبح الخطر الذى يتهدد الطبيعة الانسانية ليس الافرط فى الدوافع بل عجزها وضعفها. وتغيرت الأمور تغيراً واسعاً منذ كانت الانفعالات الطاغية للأقوياء بمراكزهم أو مواهبهم الشخصية ـ فى حالة تمرد ضد القوانين والشرائع. فكان لابد من تقييد هذه الانفعالات بقوة، حتى يتمكن الذين يخضعون لها من الاستمتاع بالأمن. أما فى يومنا الراهن فقد أصبح كل فرد فى المجتمع من أعلى الطبقات الى أدناها، خاضعاً لعين الرقابة العدائية المخيفة، ففى جميع الأمور التى تخص الفرد، فضلاً عن الأمور التى تخص الآخرين ـ نجد الفرد أو الأسرة ـ لا يسأل نفسه: ماذا أفضل؟ أو ما الذى يناسب شخصيتى واستعدادى؟ أو ما الذى يسمح لأفضل وأعلى جوانبى أن يظهر، ويمكنها من الازدهار؟ لكنهم يسألون أنفسهم: ما الذى يناسب مركزى؟ ما الذى يفعله، عادة، مَنْ هم فى مثل مركزى وظروفى المالية؟ أو ما هو أسوأ، ما الذى يفعله، عادة، الأشخاص الذين هم أعلى منى مركزاً وفى ظروف أفضل؟ ولستُ أعنى أنهم يختارون ما هو مفضل، عادة، ويتناسب مع ميولهم، وقد لا يكون لهم ميول سوى ماجرت به العادة، وهكذا نجد العقل نفسه، قد وقع تحت نير العبودية: فأول ما يفكر

فيه الناس، حتى فى ملذّاتهم، التمسك بما تحبه الجماعة. وهم لا يمارسون الاختيار إلا فى الأمور التى شاع القيام بها، وانما يتجنبون الذوق الغريب، والسلوك الشاذ كما يتجنبون الجرائم سواء بسواء: حتى ينتهوا، بفضل عدم اتباعهم لطبيعتهم الخاصة، إلا أن لا يكون لهم طبيعهلخاصة يتبعونها: فتذبل ملكاتهم الانسانية وتذوى: عاجزين عن أن تكون لهم أية لذة طبيعة أو رغبة قوية، بلا آراء ولا مشاعر تنمو، أو خاصة، فهل هذا هو الوضع المرغوب فيه للطبيعة البشرية؟

نعم، هذا هو وضع الطبيعة البشرية فى نظرية «كالفن»، التى تقول إن الارادة هى أكبر خطايا الإنسان، وأن كل ما هو جيد فى الطبيعة البشرية ينحصر فى الطاعة وليس لك خيار، وهكذا فعليك أن تفعل هذا ولا تفعل سواه: «وكل ما ليس واجباً فهو خطيئة، فالطبيعة البشرية من جذورها، كما تذهب نظرية كالفن، ولا سبيل الى خلاص أى إنسان مالم يقتل هذه الطبيعة البشرية بداخله. فعلى كل مَنْ يؤمن بهذه النظرية سحق أى ملكاتٍ أو قدراتٍ أو احاسيسٍ باعتبارها شراً، فالانسان لا يحتاج الى ملكات، بل إلى الإذعان لإرادة الله، ولو أنه استخدم أى ملكةٍ فى غرض آخر سوى تحقيق هذه الارادة المزعومة، فمن الأفضل أن لا تكون له ملكات على الإطلاق، تلك هى نظرية كالفن ويعتنقها العديد من الناس من لا يعتبرون أنفسهم من أتباع كالڤن لكن فى صورة مخففة. ويعتمد التخفيف على تأويل الارادة الالهية المزعومة تأويلاً يبعدها قليلا عن الزهد، ويزعم أن الارادة الالهية شاءت أن يشبع الناس بعضا من رغباتهم، لا بالطريقة التى يفضلونها، بل على سبيل الطاعة، أعنى بالطريقة التى ترشدها إليهم السلطة، وبالتالى فذلك هو الشرط الضرورى وهو واحد أمام الناس جميعا.

هناك فى الوقت الحاضر، ميل قوى، فى صورة خفيفة لتأكيد هذه النظرية الضيقة عن الحياة، ومناصرة ذلك النمط ضيق الأفق، ضيق التفكير عن الشخصية الانسانية. ولا شك أن كثيراً من الناس يظنون، جادين، أن الموجودات البشرية ينبغى أن يكونوا على نحو ما أراد لهم الخالق، اقزاماً ضئيلى الشأن، مثلما اعتقد كثيرون أن الأشجار إذا ما قلّمت رؤسها، وقصت أعضاؤها على شكل حيوانات، لأصبحت أكثر رقة مما لو تركت على صورتها الطبيعية. لكن إذا كان هناك جانب فى الدين

يذهب إلى أن الإنسان قد خلقه الموجود الأسمى لكنّا أكثر اتساقاً لو آمنا بأن هذا الموجود قد منح الإنسان ملكات لكى تنمو وتظهر لا لكى تكبت، وتقتلع من جذورها، وتهلك، وأنه يبتهج كلما اقترب مخلوقاته من تحقيق المثل الاعلى الكامن فيهم، كما يسعده أى تقدم فى ملكات الفهم والفعل والاستمتاع عندهم. فهناك نوع من الامتياز الانسانى يخالف ما تقول به نظرية كالفن وأعنى به تلك التصور للإنسانية الذى يجعل ما منح لطبيعة الإنسان يستهدف تحقيق أغراض أخرى غير محوها «ان تأكيد الذات عند الوثنى هو أحد العناصر التى تتألف منها قيمة الإنسان وجدارته مثله مثل «إنكار الذات عند المسيحى[1]». وهناك مثل أعلى عند اليونان يدور حول تنمية الذات وتطويرها، وهو يأتلف مع المثل الاعلى الافلاطونى ـ المسيحى الذى يدور حول ضبط النفس والسيطرة عليها، لكنه لا يلغيه أو يحل محله. ان من الأفضل للمرء أن يكون «جون نوكس John Knox»[2] عن أن يكون «القبيادس Alcibiades[3]»، لكن ربما كان الأفضل منهما أن يكون المرء «بيركليز Pericles[4]»، ولو وجد «بركليز» فى وقتنا الراهن، فلن يخلو من أى صفة جيدة يتصف بها «نوكس».

إن الموجودات البشرية لاتصبح موضوعاً جميلاً ونبيلاً جديراً بالتأمل بأن تقضى على ما بداخلها بوضعه فى عجلة الاطراد، بل بتنميته، وتربيته وتهذيبه، فى اطار الحدود التى تفرضها مصالح الآخرين وحقوقهم. وكما أن العمل يحمل شخصية من يقوم به، فكذلك الحياة البشرية تصبح غنية، متنوعة، حية، مجهزة، وفيره الزاد من الأفكار العالية، والمشاعر الرفيعة، مدعمة الرابطة بين الفرد والجنس البشرى، بأن

١- انظر كتاب سترلنج «المقالات». (المؤلف).

٢- جون نوكس (١٥١٤ – ١٥٧٢) مصلح بروتستانتى اسكتلندى سبق الحديث عنه. (المترجمان).

٣- القبيادس أحد تلامذة سقراط، شاب مدلل بهى الطلعة، كان حارسا لبركليز. انظر عنه كتاب «افلاطون. والمرأة» للدكتور امام عبد الفتاح امام ص ١٠٠ ومابعدها. سلسلة الفيلسوف.. المرأة الناشر مكتبة مدبولى. (المترجمان).

٤- بيركليز (٤٩٥- ٤٢٩ ق. م) خطيب وسياسى اثينى، بلغت اثينا فى عهده أوج ازدهارها السياسى والثقافى. (المترجمان).

تجعل هذا الجنس الذى تنتمى إليه افضل فى قيمته إلى حدٍ لا نهاية له. ويصبح كل شخص أعظم قيمة لنفسه، بقدر ما تنمو فرديته، وبالتالى تزيد قيمته أمام الآخرين. وكلما كانت حياة الفرد أشد امتلاء حول وجوده، وكانت حياة الأفراد أشد امتلاء، كانت حياة المجموع الذى يتألف منهم أعظم امتلاء أيضا. ومن الضرورى أن يكون هناك ضغط كبير لمنع الأقوياء من البشر من انتهاك حقوق الآخرين، غير أن هناك تعويضاً كبيراً من زاوية التطور البشرى. فوسائل التطور التى خسرها الفرد عندما منعناه من إشباع نهمه وميله إلى ايذاء الآخرين، يكتسبها، أساساً، من خلال تطور الآخرين، بل حتى بالنسبة للفرد نفسه، هناك تطوير أفضل للجانب الاجتماعى من طبيعته وهو أصبح ممكناً بتقييد الجانب الأنانى فيه. والتزام الفرد بقواعد العدالة الصارمة من أجل الآخرين، ويطور المشاعر والصفات التى تحتم الخير للآخرين. لكن تقييد حريته فى الأمور التى لاتجلب لهم خيراً، لمجرد استيائهم من هذه الأمور، لا يطور شيئاً ذا قيمة، اللهم إلا ما تثيره مقاومة هذا التقييد من قوة للشخصية. فإذا ما استسلم الفرد لهذا التقييد فسرعان ما تتبلد طبيعته بأسرها. ولكى نفسح المجال لكل طبيعة لتقوم بدورها، فمن الضرورى للشخصيات المختلفة أن تنتهج أساليب مختلفة فى الحياة. وعلى قدر اتساع هذا المجال فى أى عصر من العصور يكون احترام الأجيال القادمة لهذا العصر، بل حتى الاستبداد لا تكون له نتائجه السيئة طالما وجدت فيه الشخصية الفردية. فكل نظام يرمى إلى سحق الفرد فهو نظام استبدادى. أيا ما كان اسمه، حتى ولو ذهب إلى أنه ينفذ إرادة الله أو وصايا الناس.

بعد أن ذكرنا أن الشخصية الفردية والنمو شئ واحد، وأن تهذيب الفردية هو وحده الذى يُنْتِج، أو يمكن أن ينتج، موجودات بشرية على قدر جيد من النمو والتطور، فقد آن لنا أن نُنْهى هذه الحجة: فما الذى يمكن أن يقوله المرء عن وضع أحوال البشر أفضل من أنه يجعل الموجودات البشر اكثر قربا من افضل وضع يمكن أن يصلوا اليه؟ وماذا يمكن أن يقول عن عوائق الخير أسوأ من أنها تمنع هذا التطور؟ غير أن هذه الاعتبارات لن تكفى، بغير شك، فى اقناع أولئك الذين يحتاجون أشد الحاجة إلى الاقتناع، إذ من الضرورى أن نستمر لنبّينّ أن الموجودات

المتطورة تفيد الموجودات غير المتطورة بعض الفائدة ـ ولنوضح لاولئك الذين لا يرغبون فى الحرية، ولن يستفيدوا هم انفسهم منها، كيف انهم سوف يكافأوا بطريقة واضحة لو سمحوا لغيرهم بممارسة حرياتهم بغير عائق.

أولاً: لابد ان اقول انهم ربما تعلموا شيئاً ممن يمارسون حريتهم، فلا أحد ينكر ان الاصالة والابداع عنصرٌ له قيمته فى الأمور البشرية. اذ أن الحاجة ماسة باستمرار لوجود أشخاص، لا لكى يكشفوا عن حقائق جيدة فحسب وليوضحوا متى تكف الحقائق عن أن تكون حقائق، بل أيضا ليشرعوا فى ممارسات جديدة، وليضعوا للحياة نماذج للسلوك المستنير، والذوق الرفيع، والحس الراقى. ولن يستطيع أن ينكر ذلك من يعتقد أن الناس لم يبلغوا بعد مرتبة الكمال فى سلوكهم وطرق حياتهم.. صحيح أن هذه المكرمة ليست فى مقدور كل إنسان، فلا يقوى عليها سوى القلائل من الأشخاص إذا ما قورنوا بالبشرية جمعاء، ممن يعتنق الآخرون تجاربهم، فهم المصلحون لما هو قائم فى الحياة العملية، غير أن هذه القلة هم ملح الأرض(١)، وبدونهم تتحول الحياة البشرية إلى بحيرة راكدة، فهم لا يقدمون فقط ما هو خير وصالح مما لم يكن موجوداً من قبل، وانما هم الذين يبعثون الحياة فيما هو موجود، وهل يمكن أن يكون هناك ضرورة أو حاجة للعقل البشرى، إذا لم يظهر شئ جديد؟ أهناك مبرر لمن يأخذ بالقديم أن ينسى لماذا أخذ به ومارسه، أيمكن للبشر أن يتحولوا الى قطيع بدلاً من أن يكونوا موجودات بشرية؟! ان هناك نزعة قوية فى افضل العقائد والممارسات العملية نحو الانحطاط إلى مرتبة الآلات. فاذا لم يكن هناك شخصيات متعاقبة من المبدعين، يمنعنون أسس هذه المعتقدات والممارسات من أن تتحول الى تراث وعادات، أعنى أموراً ميتة، فانها لن تتحمل أقل صدمة من أى شئ حى. ولن يكون هناك مبرر لماذا لا تموت تلك الحضارة على نحو ما حدث للامبراطورية البيزنطية. لقد كان العباقرة أقلية ضئيلة فى العصور الماضية، وأغلب الظن انهم سيكونون كذلك فى العصور المقبلة، لكن من الضرورى

١- تعبير كان يصف به السيد المسيح تلاميذه «انتم ملح الأرض، ولكن إن فسد الملح، فبماذا يملح؟ لايصلح بعد لشئ ...الخ» انجيل متى الاصحاح الخامس: ١٣ (المترجمان).

لكى يظهروا، أن نحافظ على التربة التى ينمون فيها. فالعبقرى لا يستطيع أن يتنفس إلا فى جوٍ من الحرية. والعباقرة هم كما يدل اللفظ ex vi Termini أكثر فردية من غيرهم من البشر ـ وبالتالى فهم أقل الناس قدرة على تكييف أنفسهم، بغير ضغط مؤذ، مع ذلك القدر الضئيل من الأوضاع أو القوالب التى يقدمها المجتمع ليجنب أعضاءه المتاعب وهم يشكلون شخصياتهم. فاذا استسلم العبقرى، عن جبن، ورضى أن يدخل فى بعض هذه القوالب وترك ذلك الجانب من ذاته الذى لا يستطيع أن يمتد بالضغط على حاله، فان المجتمع لن يستفيد من عبقريته شيئا يذكر أما إذا كان العبقرى من الشخصيات القوية، وحطّم قيوده، لأصبح هدفاً لمجتمعه الذى لم يستطع أن يجعله ينكمش ليصبح فرداً عادياً، ولوصف بأنه «متوحش» أو برّى «شاذ» غريب الاطوار ... وما شابه ذلك. والناس فى ذلك يشبهون من يجأر بالشكوى من نهر نياجرا Niagara لأنه لايجرى بين الضفتين متدفقا بهدوء سلس كما تفعل القناة الهولندية.

وهكذا ترانى مضطرا أن أوكد مجدداً أهمية العبقرى، وضرورة منحه حرية التعبير عن نفسه فى الفكر وفى السلوك فى آن معاً. وأنا أعلم علم اليقين انه ما من أحد ينكر هذا الموقف من الناحية النظرية، لكنى أعلم كذلك أن لا أحد، فى الواقع، يكترث به، فالناس يعتقدون أن العبقرى موجود لطيف رقيق إنْ استطاع أن يكتب قصيدة رائعة أو يرسم صورة بديعة. غير أن الابداع فى الفكر والفعل، وبالمعنى الدقيق لهذه الكلمة فهو أمر لايثير الإعجاب عند الناس، وهم يعتقدون فى قرارة أنفسهم أنهم قادرون على الاستغناء عنه، وأن يقولوا ذلك صراحة. ولسوء الطالع فذلك أمر طبيعي للغاية لاينبغى أن نعجب منه: لأن الابداع هو الشئ الوحيد الذى تعجز العقول غير المبدعة أن تقدر قيمته؛ لأنها لا تستطيع أن تدرك ما الذى يمكن له أن يفعله من أجلها: وأنىّ لهم أن يدركوا ذلك؟ ولو أنهم أدركوا ما الذى يمكن أن يفعله لهم لما كان إبداعاً. إن أول خدمة يسديها لهم الابداع هو أن يفتح عيونهم، وما أن تنفتح عيونهم بكاملها حتى تتاح لهم الفرصة أن يكونوا مبدعين. وعلينا أن نتذكر أنه ما من شئ تم فى هذه الدنيا إلا وكان أحد الافراد أول مَنْ فعله، وأن جميع

الأشياء الطيبة الموجودة هى ثمرة للإبداع، فليتواضع الناس وليعلموا أنه لايزال أمام الابداع ما ينجزه، وليتأكدوا أنهم بحاجة أشد إلى الابداع، كلما قل شعورهم بحاجتهم اليه.

والحقيقة الواضحة أنه مهما امتدح الناس التفوق العقلى، وعظموا قدره، صدقاً أو ادعاءً، فإن النزعة الغالبة السائدة بين الناس هى وضع السلطة فى يد أناس قدراتهم العقلية متوسطة. لقد كان الفرد قوة فى ذاته فى التاريخ القديم، والعصور الوسطى، وفى الفترة الواقعة بين عصر الإقطاع حتى عصرنا الحاضر. وسواء أكان ذا مواهب عظيمة أو وضع اجتماعى مرموق، فقد كان قوة لا بأس بها. أما فى العصر الحاضر فقد ضاع الأفراد وسط الجموع، وأصبح القول، فى عالم السياسة، بأن الرأى العام هو الذى يحكم الناس من الأمور التافهة، وأصبحت السلطة الوحيدة التى تستحق هذا الاسم هى سلطة الجماهير، أو هى سلطة الحكومة مادامت تعبر عن نزعات الجماهير وغرائزهم. ويصدق ذلك فى أمور الحياة الخاصة، كما يصدق على العلاقات الاجتماعية والاخلاقية، وشئون الحياة العامة. وأولئك الذين يطلق على آرائهم اسم الرأى العام ليسوا فى جميع الأحوال من نوع واحد فهم فى أمريكا مجموع السكان البيض، وهم فى انجلترا الطبقة المتوسطة بصفة خاصة، ولكنهم باستمرار مجموعة الجماهير، أعنى مجموعة من الناس متوسطى القدرات، والعجيب أن هذه الجماهير لا تستمد رأيها من رجال الدين المحترمين أو رجال السياسة أو من قادة مزعومين أو من الكتب، وإنما يفكر لهم رجال على شاكلتهم، يوجهون لهم الخطاب أو يتحدثون باسمهم، ارتجالاً، أو من خلال الصحف. وأنا لا أشكو من ذلك. ولاادعى وجود نظام يكون اكثر إنفاقاً، فى عصرنا الحاضر، كقاعدة عامة، مع الحالة المنحطة الحاضرة للعقل البشرى. لكن ذلك لا يعوق حكومة «الوسطية العقلية» عن أن تكون حكومة وسطية فلم يحدث أن استطاعت حكومة ديمقراطية، أو حكومة عدد من الأرستقراطيين - سواء فيما يتعلق بالأعمال السياسية أو من حيث الآراء، أو الصفات، أو نغمة العقل السائدة، أن ترتفع فوق «الوسطية Mediocrity» إلا بمقدار ما تسلم نفسها لقيادة شخص أو قلة من

الموهوبين الممتازين (على نحو ما يحدث فى العصور المزدهرة) فالشروع فى أمور حكيمة أو نبيلة لا يكون، ولا يمكن أن يكون، إلا على يد أفراد. والغالب أن يبدأ، بصفة عامة، من فرد واحد. ويكون شرف رجل الشارع ومجده قدرته على متابعة هذا العمل وفهمه، إذا استطاع أن يتجاوب، داخلياً، مع الأشياء الحكيمة والنبيلة، وأن يتابعها بعينٍ مفتوحة. وأنا بذلك لا أؤيد نظرية «عبادة البطل» التى تمتدح الرجل القوى العبقرى عندما يمسك بزمام الحكم، غضباً، ويجبر غيره على اتباع أوامره. لأن كل مايستطيع أن يدعيه هو حريته فى الكشف عن الطريق، أما ارغام الآخرين على السير فيه، فإنه لا يتناقض فحسب مع حرية الباقين جميعاً وتطورهم، وإنما هو يفسد هذا الرجل القوى نفسه. لكن يبدو لى أن آراء الجماهير، كا يعَبر عنها رجل الشارع، عندما تصبح قوة مسيطرة، فان ما يقاوم تأثيرها ويصححها، أن تكون هناك فردية قوية للمرموقين من أعلام الفكر. وفى مثل هذه الظروف، بصفة خاصة، تمس الحاجة إلى ظهور الشخصية الفردية المستثناه لا الحيلوله دون ظهورها، إذ ينبغى تشجيعها لتعمل على نحو مخالف لما تعمله الجماهير. وقد لاتكون هناك ميّزة فى أن يفعلوا ذلك فى ظروفٍ أخرى، مالم يسلكوا تعمله، إلا على نحو مختلف فحسب، وإنما على نحو أفضل. أما فى عصرنا الراهن فإن المخالفة، ومجرد رفض الانحناء للعادات هو نفسه فائدة كبيرة. لأن طغيان الرأى العام قد جعل من الشذوذ أمراً مرغوبا لتحطيم ذلك الطغيان، وجعل من المطلوب أن يشذ الناس ويكثر الشذوذ، باستمرار، كلما كثرت الشخصية القوية، اذ يتناسب مقدار الشذوذ فى المجتمع بصفة عامة، مع مقدار العبقرية، والنشاط العقلى، والشجاعة الأدبية التى يحتوى عليها المجتمع، وعندما يكون الشواذ قلّه فى عصر ما، فتلك علامة على خطر صارخ فى ذلك العصر.

لقد سبق أن ذكرت أنه من الأهمية بمكان أن يمنح أكبر مجال ممكن من الحرية فى الأمور غير المألوفة، لكى يتضح مع مرور الزمن أيها يصلح إلى أن يتحول إلى عادات. غير أن استقلال الفعل، واستهجان العادات، ليست هى وحدها التى تستحق التشجيع وإعطائها الفرصة لتفسح المجال للانماط الأفضل من الفعل، وما يصلح من

العادات لأن يعتنقة الناس. وليس من حق الأشخاص من ذوى التفوق العقلى الادعاء بأنهم وحدهم الذين لهم الحق فى اختيار طريقهم. فليس ثَمّةَ ما يبرر القول بأن جميع الموجودات البشرية ينبغى أن تنصب فى نموذج واحد أو حتى فى عدد قليل من النماذج، فلو أن أى شخص لديه به قدر من الحس المشترك والخبرة، فإن طريقته فى حياته وأسلوب وجوده تكون هى الأفضل، لا لأن هذا الطريق هو الأفضل فى ذاته، وإنما لأن ذلك هو أسلوب حياته الخاصة، فالبشر لا يشبهون قطيعاً من النعاج، بل إن النعاج ليست فيما بينها تامة التشابه بل بينها اختلاف وتفاوت. والرجل لا يستطيع أن يرتدى ثوباً أو زوجاً من الأحذية مالم يكن على مقاسه، أو اذا كان أمامه مخزن ملئ يستطيع أن يختار منه وينتقى. أيمكن أن يكون اختيار طريق للحياة أسهل من اختيار ثوب، أو هل يتشابه البشر جميعاً فى تكوينهم البدنى والروحى أكثر من تشابههم فى مقاس اقدامهم؟ لو أن المسألة كانت مسألة تنوع فى الأذواق لكان هناك ما يبرر منع تشكلهم جميعاً فى نموذجٍ واحد. إذ يحتاج الاشخاص المختلفون الى ظروف مختلفة لتطورهم الروحى. ان الأنواع المختلفة من النباتات لا تنمو على نحو سليم إذا كانت تعيش فى مناخ طبيعى واحد، وكذلك الأفراد لا تنمو شخصياتهم نمواً صحيحاً سليماً إذا ما عاشوا فى نفس الجو الأدبى. فقد تساعد أمور معينة شخصا ما على الارتفاع الى طبيعة أعلى، لكنها تعوق نمو شخص اخر وقد يكون نمطا معينا من الحياة مثيراً صحياً لشخص من الاشخاص حيث تستحث ملكاته وقواه لتنمو إلى اقصى حد وإلى افضل ما فيها، بينما تكون بالنسبة لآخرين عبئاً ثقيلاً يوقف نمو حياتهم الداخلية كلها، بل حتى يسحقها. تلك هى الاختلافات بين البشر فى مصادر شعورهم باللذة والألم، وتأثرهم بالعوامل المختلفة المادية والأخلاقية، فما لم يقابله تنوع فى أنماط الحياة، فانهم لن ينالوا حظهم العادل من السعادة ولن تنمو جوانبهم العقلية والاخلاقية والجمالية حسب ما تؤهله اليهم طبيعتهم. فلماذا، إذن يمتد تسامح الشعور العام إلى الأذواق، وانماط الحياة وحدها التى تنتزع الاعتراف بها لكثرة انصارها؟ فلا نجد فى اى مكان (فيما عدا بعض مؤسسات الأديرة) عدم الاعتراف التام بتنوع الأذواق، وإنما هو أمر معترف به فى

كل مكان، فأى شخص من حقه، دون لوم، أن يحب التجديف، أو التدخين، أو الموسيقى، أو التمرينات الرياضية، أو لعب الشطرنج أو الورق، أو الاطلاع، لأن من يحب هذه الأشياء أو من يكرهها - هم فى أن معاً من الكثرة بحيث يصعب التغلب عليهم. لكن الرجل، والمرأة أكثر منه، الذى يهتم بأن يفعل «مالا يفعله غيره» أو أن لا يفعل، ما يفعله سائر الناس»، فإنه يصبح موضوعاً للاستهجان، والحط من قدره، كما لو كان قد ارتكب، أو ارتكبت، جرماً اخلاقياً خطيراً. والواقع أن الشخص يحتاج الى أن يكون ذا لقبٍ، أو مرتبةٍ أو منزلةٍ أو خطوةٍ عند أصحاب الشأن، حتى يستطيع الاستمتاع ببعض وسائل الترف فى أن يفعل ما يحب دون أن تؤذيه نظرته اليه. وانا أكرر أن الفرد إذا ما انزلق الى الاستمتاع، أو سمح لنفسه بالتمادى فى المتعة، فقد عرّض نفسه لما هوّ أسوأ من الاستهجان والذم أو الكلام الجارح، إنه يقع فى خطر اتهامه فى سلامة عقله de Lunatico والحجر علّى ممتلكاته وتسليمها لأقاربه(١).

هناك خاصية يتميز بها التوجيه الحالى للرأى العام تجعله، بصفة خاصة، شديد التعصب لأى مظهر واضح من مظاهر الفردية، فالمتوسط العام من عامة البشر

١- هناك شيء مخيف وحقير فى أن معا فيما حدث فى السنوات الأخيرة فى اثبات أن شخصا ما لايصلح من الناحية القانونية لادارة شئونه الخاصة، أو الإعراض عما فعله فى ممتلكاته، بعد وفاته، إذا ما كان فى هذه الممتلكات ما يفى بدفع نفقات التقاضى، التى تحسب ما تركه من ممتكات. وليس هناك ما هو افظع من الدخول فى دقائق التفصيلات اليومية فى حياة الفرد، فاذا وجدوا شيئا يعتبر فى مظهره مخالفا لما الفه الناس، وكثيراً ما نجحوا فى العثور عليه، اتخذوه دليلا قضائيا على جنونه، ولما كان المحلفون لا يقلون جهلا ولا ابتذالا عن الشهود فانهم يقبلونه. وتتحدث هذه المحاكمات بصوت جهير عن أذواق العامة، ومشاعر الجمهور حول الحرية الانسانية. دون أن تعطى للفردية أدنى قيمة، ودون أن تحترم حق الفرد فى أن يفعل ما يشاء، فى الامور المحايدة التى تبدو جيدة حسب رأيه وميوله ولا تضر سواه، فأنت تجد القضاة والمحلفين لا يستطيعون أن يتصوروا أن انساناً عاقلا يمكن أن يرغب فى استعمال مثل هذه الحرية. وفى العصور الماضية عندما كان يتم احراق الملاحدة، كان من عادة اهل الخير أن يقترحوا وضعهم فى احدى المصحات العقلية بدلاً من حرقهم، ولن يدهشنا فى يومنا الراهن أن نرى هذا الاقتراح ينفذ، وأن يمتدح المنفذون مسلكهم، لأنهم بدلاً من تنفيذ احكام الاعدام باسم الدين، فانهم قد تبنوا طريقة إنسانية اكثر، ومسيحية اكثرفى معاملة هؤلاء الذين نالوا، بموافقة صامته، جزاءهم الذى يستحقونه. [المؤلف]

ليسوا معتدلين من الناحية العقلية فحسب، بل هم كذلك معتدلون فى ميولهم، فلا يوجد فى أذواقهم أو رغباتهم ميل يبلغ من القوة ما يجعله يفعل شيئاً غير مألوف، وهم لذلك لا يفهمون من لهم هذه الميول، فيصنفونهم جميعاً فى طائفة المفرطين، والمدمنين، والمتوحشين الذين اعتادوا النظر إليهم بازدراء. وفضلا عن هذه الحقيقة العامة فلنفرض أن هناك حركة قوية نحو إصلاح الأخلاق، فإن ما يمكن أن نتوقعه من نتائج يكون واضحاً. لقد قامت بالفعل فى أيامنا هذه حركة من هذا القبيل، فعلت الشئ الكثير فى سبيل زيادة استقامة السلوك وتنظيمة وعدم تشجيع الإفراط، وانتشرت روح المحبة بين الناس، وهى روح لايثيرها مجال اكبر من مجال التهذيب الأخلاقى لاخواننا فى الإنسانية. وهذه النزعات التى نشاهدها اليوم تجعل الجمهور أشد ميلا منه فى أى عصر سابق إلى فرض قواعد عامة على سلوك الناس، وإرغام كل فرد على الالتزام بالمعيار الذى تمّ قبوله. وهو معيار يقول، صراحة أو ضمناً، الا نرغب فى شئ ما رغبة قوية، والمثل الأعلى للشخصية عنده الا تكون هناك شخصية متميزة، وأن يعطل، عن طريق الضغط، كما تفعل المرأة الصينية بقدمها، اى جانب فى الطبيعة الإنسانية يظهر بارزاً، ويحاول أن يجعل الفرد يشبه فى مجمله، غيره من البشر.

ومعيار الاستحسان الحالى، كعادة المثل العليا التى تستبعد نصف ما هو مرغوب لايعطينا سوى تقليد زائف ومنحط للنصف الآخر، فبدلاً من ظهور طاقاتٍ عظيمة تسترشد بعقل نشط، ومشاعر قوية، وتضبطها إرادة نقية، تكون النتيجة مشاعر ضعيفة، وطاقات ضعيفة، يمكن بالتالى أن تبقى ملتزمة، ظاهرياً بالقواعد المقررة، بغير حاجة الى شئ من قوة الإرادة أو رجاحة العقل. والواقع أن الشخصيات النشطة، على أى نطاق واسع، أصبحت مجرد تراث، فنحن لانكاد نرى اليوم، فى هذا البلد، أىّ متنفس للطاقة سوى اعمال التجارة. اذ يمكن أن نقول ان الطاقة التى تصرف فى هذا المجال، لاتزال كبيرة. اما القليل المتبقى منها فهو يصرف فى بعض الهوايات، التى ربما كانت مفيدة مثل هواية عمل الخير للناس أعنى أعمال البر، لكنها تنحصر فى شئ واحد هو، فى العادة، ضيئل القيمة. لقد أصبحت عظمة

انجلترا الآن محصورة فى اتحادها كجماعة، لكننا صغار كأفراد ولا نظهر قادرين على عمل شئ عظيم إلا من خلال ما تعودنا عليه من الاتحاد، ولهذ اكتفى تماما أهل البر عندنا تماماً بإصلاح الجوانب الأخلاقية والدينية. غير أن رجالاً من طراز مختلف هم الذين جعلوا انجلترا على ما هى عليه، وهى بحاجة إلى رجال من طراز مختلف لمنعها من الانهيار.

ان إستبداد العادات هو فى كل مكان العقبة الكبرى أمام التقدم البشرى، ويتعارض مع هذا الاستبداد تعارضاً مستمراً، أن تستهدف شيئاً أفضل مما هو مألوف، شيئاً يسمى، حسب الظروف، روح الحرية، أو روح التقدم أو روح الإصلاح. وإن كانت روح الإصلاح ليست هى باستمرار روح الحرية، لأنها قد تستهدف فرض الاصلاح على الناس رغماً عن إرادتهم. ولهذا فإن روح الحرية، وهى تقاوم هذه المحاولات، قد تتحالف، محلياً ومؤقتاً، مع المعارضين للإصلاح. غير أن المنبع الوحيد الناجح والدائم للإصلاح هو الحرية. مادامت تنشىء عدداً من مراكز الاصلاح المستقلة بقدر ما هناك من أفراد. غير أن مبدأ التقدم سواء ظهر فى صورة حب الحرية أو حب الإصلاح، فإنه يتعارض بشدة مع سيطرة العادات وسطوتها، كما يتضمن على الأقل، محاولة التحرر من نيره، ويشكل الصراع بينهما موضوع الاهتمام الرئيسى فى التاريخ البشرى. والجانب الأعظم من البشر ليس له تاريخ، لأن إستبداد العادات عندهم كان استبداداً كاملاً. وتلك هى الحال فى بلاد الشرق كلها حيث تكون العادات، فى جميع الأمور هى المرجع الأخير، حتى أن الحق والعدالة لايعنيان شيئا سوى الالتزام بالعادات، ولا أحد يستطيع أن يعارض هذه العادات، اللهم إلا إذا كان طاغية أسكرته نشوة السلطة ففكر فى مقاومتها (أى العادات). وها نحن نرى النتيجة، فهذه الأمم لابد أنها كانت ذات يوم صاحبة ابداع، فهى لم تبدأ بجماهير مثقفة ضليعة فى كثير من فنون الحياة بل هى التى صنعت ذلك كله لنفسها، فكانت يومئذٍ أعظم أمم الأرض وأقواها، فما هو حالها اليوم؟ رعايا، أو تابعين، لقبائل كان أجدادهم يجوبون الغابات فى الوقت الذى كان فيه أجداد الأمم الشرقية يشيدون القصور الفخمة، والمعابد الهائلة. ولم يكن أسلاف تلك القبائل

يمتازون بشئ سوى أن العادات كانت تتقاسم السلطة مع الحرية والتقدم. ويبدو أن شعبا ما يمكن أن يسير فى سبيل التقدم فترة زمنية معينة ثم يتوقف، فمتى يتوقف؟ عندما يتوقف فيه وجود الشخصية الفردية. ولو وقع تغير مماثل للأمم فى أوربا، فلن تكون على هذا النحو بالضبط، فاستبداد العادات الذى يتهدد الشعوب الأوربية ليس ثابتاً ساكناً تماماً. بل يستبعد التفرد والخصوصية، لكنه لا يحول دون التغيير، بشرط أن يتغير الجميع. لقد خلعنا ثياب أجدادنا الراسخة المحددة، لكن لا يزال على كل منا أن يرتدى كما يرتدى غيره من الناس، وإن كان الزى يمكن أن يتغير مرة أو مرتين كل سنة، ونحن بذلك نحرص أن يكون التغيير إذا حدث من أجل التغيير ذاته، لا من أجل أى فكرة عن الجمال أو من أجل الراحة، إذ لا يمكن لفكرة الجمال، أو الراحة، نفسها أن تخطر على بال الناس جميعا فى نفس اللحظة ثم يطرحها الناس جميعاً فى آن واحد فى لحظة أخرى. لكننا نميل الى التقدم كما نميل الى التغيير سواء بسواء. فنحن نصل باستمرار الى اختراعات جديدة فى ميدان الآلات، ونبقى عليها الى أن تلغيها اختراعات أفضل. ونحن شغوفين للاصلاح فى عالم السياسة، والتربية والتعليم، بل حتى فى ميدان الأخلاق. وتعتمد فكرتنا فى الإصلاح، فى هذا المجال الأخير، أساسا فى اقناع الآخرين، أو اجبارهم، بالالتزام بأن يكونوا مثلنا فى أمور الخير. فنحن لا نعارض التقدم. بل على العكس ربما قلنا ونحن نشبع غرورنا ونداهن أنسفنا ـ اننا اكثر الشعوب التى عاشت على ظهر الأرض تقدما. أما ما نعارضه ونحاربه فهو الشخصية الفردية. فنحن نرى أننا نستطيع أن نفعل المعجزات، اذا صرنا جميعاً متشابهين متماثلين، ناسين أن اختلاف كل منا عن غيره هو، بصفة عامة، أول ما يلفت نظر كل منا إلى عيوب الآخر، وأول ما يرشد كليهما إلى ما فى الآخر من محاسن أو تفوق، وإلى إمكان ـ إذا اجتمع ما فيهما من مزايا ـ إنتاج شئ أفضل منهما معاً. وعلينا أن نأخذ العبرة من الصين فهى أمة متعددة المواهب، متعددة الحكمة فى بعض الجوانب، أسعدها حظ نادر، فى حقبة مبكرة، بمجموعة جيدة من العادات هى إلى حد ما، من عمل

مجموعة قليلة من الحكماء والفلاسفة لا ينكر أحد منا عليهم، حتى اكثر الأوربيين استناره، مكانتهم الرفيعة. كما برعت هذه الأمة إلى حد ملحوظ، فى غرس افضل ما أنتجته من حكمة فى ذهن كل فردٍ من أفراد المجتمع، بقدر ما استطاعت، ووعدت مَنْ استوعب معظمها بشغل مناصب الشرف والسلطة. ولاشك أن الشعب الذى فعل ذلك قد اكتشف سر التقدم البشرى، ولابد أن يحافظ على نفسه فى مقدمة حركة الشعوب، غير أن ما حدث هو العكس فقد ظلت هذه الأمة جامدة راكدة لعدة آلاف من السنين. ولو كان هناك أمل فى اصلاحها من جديد، فإن هذا الأمل معقود على الأجانب. لقد نجحت نجاحا يجاوز كل ما يحلم به أهل البر فى انجلترا ويجاهدون من أجله: أعنى أن يكون الناس جميعاً متشابهين فى ضبط سلوكهم وأفكارهم طبقاً لنفس القواعد والمبادئ فكانت النتيجة ما نشاهده. ان النظام الحديث للرأى العام يفعل على صورة غير منظمة، ما كانت تفعله الأنظمة السياسية والتربوية بطريقة منظمة، فمالم تستطع الشخصية الفردية فى أوربا، أن تؤكد نفسها بنجاح ضد هذه العبودية، فإنها رغم مقدماتها الحضارية النبيلة ورغم تمسكها بالمسيحية - سوف تصبح بغير شك صينا أخرى.

فما الذى حفظ أوربا حتى الآن من هذا المصير؟ ما الذى جعل أسرة الأمم الأوربية أسرة متقدمة بدلاً من أن تكون قسماً خاملاً راكداً من الجنس البشرى؟ السبب لا يكمن فى أى امتياز أو تفوق كامن فيهم، وحتى اذا ما وجد، فإنه يوجد كنتيجة لا علة، وانما السبب هو تنوعهم المحظوظ فى الشخصية والثقافة، فالأفراد والطبقات والشعوب فى أوربا تتباين الواحدة عن الأخرى الى أقصى حد، وشقوا فى حياتهم طرقا متنوعة، يؤدى كل منها الى شئ ذى قيمة، رغم أنهم فى كل حقبة يشقون فيها طرقاً مختلفة كانوا متعصبين بعضهم ضد بعض، وظن كل منهم أنها لميزة كبرى، إنْ هو استطاع إجبار الآخرين على اتباع طريقه. لكن أى محاول يقوم بها كل منهم لعرقه تطور الآخر، قلّما أسفرت عن نجاح دائم، بل كان كل منهم يضطر فى نهاية الأمر إلى قبول الخير الذى يقدمه له الآخر. وفى اعتقادى بأن أوربا مدينة، بكل ما

أحرزته من تقدم، وبكل جوانب تطورها، إلى هذه الكثرة المنوعة من الطرق. وإن كانت هذه الميزة قد بدأت تهبط بدرجة ملحوظة، فهى تسير بإصرارٍ نحو المثل الأعلى الصينى فى جعل جميع أفراد الشعب متشابهين. وقد لاحظ السيد دى توكفيل de Tocqueville[1] فى اخر كتاب هام له أن الفرنسيين فى الوقت الحاضر، يشبه الواحد منهم الآخر فهم أكثر تشابهاً وأقل تبايناً من الأجيال الفرنسية الماضية. ويمكن أن تطبق هذه الملاحظة نفسها على الإنجليز بدرجة أعظم. ولقد سبق أن اقتبسنا فقرة من «فلهلم فون همولت» يشير فيها الى شرطين ضروريين للنمو البشرى لأنهما يجعلان أفراد البشر يختلف كل منهما عن الآخر، وهما: الحرية، وتنوع المواقف. ولقد أخذ ثانى هذين الشرطين يتضاءل بين الانجليز فى الوقت الحاضر، فقد أصبحت الظروف التى تحيط بالأفراد، والطبقات، وتشكل شخصياتهم تزداد تشابها يوماً بعد يوم. لقد عاش فى الماضى أهل الطبقات المختلفة، والأحياء المختلفة، والأعمال التجارية المختلفة، والمهن المختلفة ـ فيما يمكن أن نسميه بالعوالم المختلفة، أما اليوم فهم يعيشون من وجه كثيرة فى عالم واحد، فهم يقرأون نفس الموضوعات، نسبيا، ويستمعون إلى نفس الأمور، ويرون نفس الأشياء ويذهبون الى نفس الأماكن، وتتجه أمالهم ومخاوفهم الى نفس الأغراض، ولهم نفس الحقوق والحريات، ونفس الوسائل التى يؤكدونها. ومهما عظمت الفروق فى المراكز التى لاتزال باقية فانها لا تُعدّ شيئاً إذا قورنت بالفروق التى اختفت. ولا تزال المماثلة تسير قدما، تعززها جميع التغيرات السياسية التى تحدث فى هذا العصر، مادامت كلها ترمى إلى رفع الوضيع، والحط من الرفيع وكل توسع فى مجال التعليم يعززها، لأن التعليم يخضع جميع أفراد الشعب لمؤثرات عامة واحدة بحيث يدنو الشعب من ذخيرة عامة واحدة من الحقائق والمشاعر. وتحسين وسائل الاتصال تعززها، لأنه يجمع سكان المناطق النائية فيكونون على اتصال شخصى، ويطلق تيار التغيرات السريعة من مكان إلى آخر. وكل ازدياد فى نشاط التجارة والصناعة

١- الكسيس دى توكفيل (١٨٠٥- ١٨٥٩) مفكر وسياسى فرنسى كان عضواً فى البرلمان عام ١٨٣٩ ثم وزيرا للخارجية ١٨٤٩ كتب أهم مؤلفاته «الديمقراطية فى امريكا» قبل وفاته عام ١٨٥٩ واعتبر من أهم مؤلفات القرن التاسع عشر، وقد تأثر به مل كثيراً. اما الكتاب الثانى فكان بعنوان «ذكريات» والأخير كان بعنوان «الدولة القديمة والثورة». (المترجمان).

يعززهـا، بنشر مـزايا الظروف المـريحة علـى نطاق واسع، وفـتح الباب أمـام كل أنواع الطموح، حتى تصل المنافسة إلى أقصى حد لها، فلا يصبح طلب العلا مقصوراً على شـخصيات من طبقة معينة، بل مطمحا لكل الطبقات. علـى أن هـناك عاملاً أقوى من جميع هذه العوامل فـى جعل أفراد البشـر متشابهين عمومـاً، وهـو الاسـتقرار الكامل فى جعل الهيمنة فى الدولة للرأى العام سواء فى هذا البلد أو غيره من البلدان الحرة. فلـما كانت المـناصب الاجـتماعية المرموقـة والمختلـفة التى كـانت تمكـن أصـحابهـا من اهـمال الـرأى الـعام أخـذت فـى الزوال بـالـتدريـج، ولما كانـت فـكرة مـقـاومة مـشـيئة الجـمـهور ـ عنـدما أصبح مـعترفـاً أن للـجـمـهور مشـيئة ـ تـختفـى شيئا فـشيئاً من أذهان السـياسيين ـ فانه لم تعد هنـاك أى دعامة اجتمـاعية يسـتـند إليها أنـصار عدم الالتزام بالـرأى العام، ولـم تعد هـناك قوة مؤثرة فى المجـتمع تكون بطـبيعتها مـناوئة لهـيمنة الجـمهور، تأخذ علـى عاتقـها حماية الآراء والميول التـى تـخالـف آراء الـجـمـهور وميوله.

إذا مـا اجـتمعـت كل هـذه الأسبـاب فانـها تـؤلـف قوة هـائلة من المـؤثرات المـعادية للشـخصـية الفردية Indiviuality حتـى انه ليصـعب علينا أن نرى كـيف يمكن لـهذه الشـخصـية الفـردية أن تقف علـى قدميـها. وسـوف تزداد هـذه الصعوبة، مالم يـنتبه العقـلاء من الجمهور إلـى قيمتها، ومـالم يشعروا أن مـن الـخير أن يكون هـنـاك فروق واختلافـات حتى ولو لـم تكن إلى الأحـسـن والأفـضل، ولو ظـهر لهم أنـها تسـيـر نحو الأسوأ. ولـو كان هـنـاك أوان لتأكيد حق الشـخصـيـة الفردية فـهو الآن، حيـث لا يزال هـنـاك افتقار لاسـتكمـال الـتماثل المـفروض، فالأمل فـى نجاح مقاومـة الانتهاكـات إنما يكـون فى المراحـل المبـكرة وحدهـا. والدعوة إلـى جعل كـل أفراد الشـعـب مـتشابـهين تنمو بما تـأكلة، ولو انتظرت المقاومـة إلى أن ترد الحياة تقريباً إلى نوعٍ واحـد مطرد، فإن أى انحراف عـن هذا النوع المطرد سوف يعـد فى هـذه الـحالة عملا لا أخلاقـيا عاقا غيـر ورع، بل قـد يعـد مسـخاً شـائهـاً مضاداً لـلطـبيـعة. وسـرعان مـا يصـبح الـناس عاجزين عن تصـور التنوع والاختلاف إذا لـم يعتادو رؤيته بعض الوقت.



الفصل الرابع

فى حدود سلطة المجتمع على الفرد

ما هو، اذن، الحد الصحيح لسلطة الفرد على نفسه؟ وأين تبدأ سلطة المجتمع؟ وما هو نصيب الفرد من الحياة البشرية وما هو نصيب المجتمع؟ الجواب هو: ان كلا منهما سينال حصته المناسبة اذا ما حصر نفسه فيما يخصه، فكل ما يهم الشخصية الفردية هو ذلك الجانب من الحياة الذى ينتمى أساساً إلى الفرد. وكل مايهم المجتمع هو أساساً ذلك الجانب الذى تهتم به الجماعة.

على الرغم من أن المجتمع لا يقوم على اساس العقد، وعلى الرغم من أنه لا خير يُرجى من اختراع عقد كهذا، لكى تستمد منه الالتزامات الاجتماعية، فان أى فرد يستمتع بحماية المجتمع مدين فى المقابل، وعليه ردّ الدَّين، ذلك لأن واقعة الحياة فى المجتمع تحتم على كل فرد أن يراعى فى سلوكه خطاً معيناً من السلوك نحو بقية الأعضاء. ويعتمد هذا السلوك على ما يلى:

<u>أولاً:</u> على كل فرد أن يراعى عدم الاضرار بمصالح الآخرين. او على الاقل تلك المصالح التى تعتبر حقوقاً، إما بنص القانون الصريح، أو بالفهم الضمنى.

<u>ثانياً:</u> على كل فرد أن يتحمل نصيبه (وهو نصيب يحدده مبدأ عادل منصف) من الأعباء التى يفرضها الدفاع عن المجتمع والتضحيات التى تتطلبها حماية أعضائه من الأذى والتحرش به.

ومن حق المجتمع أن يفرض هذين الشرطين على اعضائه بالغاً ما بلغت محاولاتهم للتملص منهما. لكن ذلك ليس كل ما ينبغى على المجتمع ان يفعله، لأن تصرفات الفرد قد تؤذى غيره أو تخل بواجب الرعاية لصالحهم، دون أن تصل إلى حد انتهاك حق من حقوقهم المقررة. وفى هذه الحالة يجوز معاقبة المعتدى بواسطة

الرأى العام، وليس القانون، فمتى أضرّ أى جزء من سلوك الفرد بمصالح الآخرين، حق للمجتمع أن يتدخل لمنعه. أما السؤال عما اذا كان الصالح العام سوف يستفيد من تدخل المجتمع أم لا فهو سؤال مطروح للنقاش. لكن لا مجال لطرح هذا السؤال على الاطلاق، اذا كانت تصرفات الفرد لا تمس مصالح شخص أخر غير مصالحه هو الخاصة. او مادامت لا تمس مصالحهم الا باختيارهم (جميع الأشخاص الذين نتحدث عنهم لابد أن يكونوا قد بلغوا سن الرشد، ولديهم القدر المطلوب من الفهم) اذ ينبغى فى جميع هذه الأحوال أن يترك الفرد بحريته الكاملة - الاجتماعية والقانونية - لأن يفعل ما يريد وأن يتحمل نتائجه.

وانه لسوء فهم عظيم لهذه النظرية أن يفترض أحد أنها تعبر عن موقف عدم الاكتراث الأنانى، الذى يدّعى أن الناس لا دخل لهم فى تصرفات بعضهم البعض فى الحياة. وأنه ينبغى عليهم الا يشغلوا انفسهم بما يفعله الآخرون من سلوك خَيّر أو ما يسعون إليه من حياة رغيدة، مالم يشمل ذلك مصالحهم الخاصة. فأنا اعتقد أن هناك حاجة كبيرة لزيادة الفعل النزيه، لا التقليل منه، الذى يعمل على تنمية خير الآخرين وصالحهم. لكن العمل الخير النزيه يمكن أن يجد وسائل أخرى لإرشاد الناس لصالحهم غير السوط والجلد سواء أكانت بالمعنى الحرفى أو المجازى. وأنا أخر من يقلل من قيمة الفضائل الشخصية فهى فى المرتبة الثانية، فى الأهمية، بعد الفضائل الاجتماعية مباشرة، وفى اعتقادى أن مهمة التربية هى تهذيب الاثنين معا. لكن حتى التربية نفسها انما تكون بوسائل الإغراء والإقناع على نحو ما تكون بالاكراه. لكن عندما يتجاوز المرء سن التربية فلا سبيل إلى غرس الفضائل الشخصية فيه الا الوسيلة الأولى دون الثانية. أن الموجودات البشرية مدينة بعضها لبعض بالتعاون على تمييز ما هو افضل عما هو أسوأ، وتشجيع اختيار الأولى واجتناب الثانية. كذلك ينبغى عليهم، دائماً، أن يحض بعضهم بعضاً على زيادة استخدام ملكاتهم العليا، وزيادة توجيه مشاعرهم وأهدافهم نحو الأغراض الحكيمة لا السخيفة، والارتفاع والرقى لا الانحطاط والتدنى، فى التفكير والتأمل. ولكن لا يجوز لشخص واحد أو عدد من الأشخاص، أن يقول لانسان بلغ سن النضج: «ليس

لك أن تسلك فى حياتك، وفى سبيل مصلحتك كيفما تختار). فهو أجدر الناس وأشدهم اهتماما بمصلحته، وأى اهتمام يبديه شخص آخر نحوه، فيما عدا الحالات التى تكون فيها العلاقة الشخصية بينهما قوية، لن يكون سوى اهتمام تافه اذا ما قورن بما يشعر به هو نفسه. كما أن اهتمام المجتمع بمصالح الفرد (فيما عدا ما تعلق بسلوكه نحو الآخرين) إهتمام جزئى، وليست له صفة مباشرة على الإطلاق. فى حين أنه فيما يتعلق بمشاعر الفرد وظروفه، فان للرجل العادى، أو المرأة، وسائله فى معرفته بنفسه، على نحو يفوق بمراحل، وسائل غيره من الناس. ومن ثم فان تدخل المجتمع فى شئون الأفراد، فى آرائهم وأهدافهم، ومحاولة التسلط عليها فى أحوالهم الخاصة - لابد أن يقوم على مزاعم عامة قد تكون خاطئة تماماً، وحتى لو كانت صحيحة، فمن المحتمل جدا أن يساء تطبيقها فى الحالات الفردية لخاصة، متى كان القائمون بتطبيقها لا يعلمون من ظروف هذه احالات إلا جانبها الخارجى فحسب. ولهذا كان للشخصية الفردية مجالها الخاص الذى تعمل فيه فى هذا الجانب من شئون البشر، ولهذا كان من الضرورى بالنسبة لسلوك البشر نحو بعضهم البعض أن تكون هناك قواعد عامة يراعيها الغالبية العظمى من الناس، لكى يعرف كل فرد ماذا يتوقع من سواه، أما فيما يتعلق بشئونه هو الخاصة، فينبغى أن تكون للتلقائية الفردية مجالها الحر الذى تعمل فيه. ويمكن للآخرين أن يتقدموا له، بل حتى أن يتطفلوا عليه، بملاحظات تساعده فى تكوين رأيه، أو نصائح لتقوى ارادته، لكنه هو نفسه لابد أن يكون الحكَم النهائى. ان كل ما يمكن أن يقترفه من أخطاء ضد نصائح الغير وتحذيراتهم لا يوازى ما يقع من شر لو سمحنا لآخرين باكراهه على عمل ما يظنونه خيراً له.

وأنا لا أعنى بذلك أن مشاعر الآخرين نحو الفرد لا ينبغى أن تتأثر بصفاته الذاتية أو عيوبه الشخصية، فذلك أمر لا هو ممكن، ولا هو مرغوب فيه. فإذا ما كان للفرد صفات مرموقة تعود عليه بالخير فهو، إلى هذا الحد، سيكون موضع إعجاب من الناس لأنه سيكون أقرب كثيراً إلى المثل الأعلى لكمال الطبيعة البشرية. أما إذا كان يفتقر إلى هذه الصفات درجة كبيرة، استحق من إخوانه الازدراء والاستهجان.

وهناك درجة من الحمق، أو قل (رغم أن التعبير يمكن الاعتراض عليه) هناك درجة من الانحطاط وفساد الذوق ـ رغم أنها لا يمكن أن تبرر ايذاء الشخص أو الإضرار به ـ فانها تجعله بالضرورة موضعاً للاستهجان بل حتى للاحتقار فى حالتها القصوى. ولا يمكن ان تكون للفرد صفات مضادة دون أن يواجه بهذه المشاعر. وقد لا يخطئ المرء فى سلوكه نحو الآخرين، لكنه يتصرف على نحو يجعلنا ندنيه، ونقول انه أحمق أو أنه فى مرتبة دنيا من البشر، ولما كانت تلك الإدانة حقيقة يفضل الناس تجنبها فاننا نخدمه عندما نحذره من هذه التصرفات قبل أن يرتكبها. على نحو ما نحذر اى شخص ـ أخر من العواقب السيئة التى يمكن أن يتعرض لها. والواقع أنه سيكون من الخير أن نتوسع فى هذه الخدمة اكثر مما تسمح به الآداب الشائعة عن أداب اللياقة المعمول بها فى يومنا الراهن. فيلفت شخص ما نظر شخص أخر، بأمانة إلى انه يظنه مخطئاً، دون أن يُعْتبر بذلك فظاً أو قليل الكياسة. كما أن لنا الحق ايضا فى أن نكره أراء شخص ما، وبطرق مختلفة، لكن ليس إلى الحد الذى يجعلنا نضطهد شخصيته الفردية، وإنما إلى الحد الذى يجعلنا نمارس شخصيتنا نحن. فلسنا مضطرين، على سبيل المثال، الى السعى الى مصاحبته، بل لنا الحق فى تجنبه (لكن ليس لنا ان نستعرض هذا الاجتناب أو نُشهِّر به) فمن حقنا أن نختار الرفاق الذين نرتاح إليهم. كما أن من حقنا أيضا، بل ربما كان من واجبنا، أن نحذر الآخرين منه، إذا رأينا أن للنموذج الذى يعرضه فى سلوكه أو مناقشاته، آثار ضارة على أولئك الذين يرتبطون به أو يصاحبونه. كما أننا يمكن أن نفضل الآخرين عليه، فيما يترك لاختيارنا من مراكز جيدة، باستثناء تلك التى يكون من شأنها تقويم سلوكه. هذه نماذج مختلفة لما يمكن أن يعانيه الشخص من عقوبات قاسية، على يد الآخرين، لعيوب وأخطاء لا تمُس الا مصالحه الخاصة، لكنه لا يعانى من هذه العقوبات إلا من حيث أنها نتائج طبيعية، أو تلقائية إنْ صحّ التعبير، لسلوكه، لا بقصد عقابه من أجل العقاب فحسب، فكل من يظهر بمظهر الطيش أو العناد، أو الغرور، وكل مَنْ لا يستطيع الحياة بوسائل معتدلة، ومَنْ لا يستطيع كبح جماح نفسه عنَ الانغماس فى ملذات ضارة ومؤذية، وكل مَنْ يجرى وراء اللذات

الحيوانية على حساب المتع الوجدانية والعقلية ـ لابد أن يتوقع أن ينظر اليه الآخرون على أنه فى مرتبة منحطة، وأن يكون نصيبه ضئيلاً فى المشاركة فى مشاعرهم النبيلة. وليس له حق الشكوى أو التذمر من ذلك، مالم يكن قد استحق محاباتهم لامتيازه الخاص فى علاقاته الاجتماعية، فأصبح له بذلك أن يقع عندهم موقعاً طيباً لا تؤثر فيه عيوبه الشخصية نحو نفسه.

إن ما أكافح من أجل اثباته هو أن الامتعاض الذى يصاحب بالضرورة رأى الناس الكاره لشخص ما هو الجزاء الوحيد الذى يمكن لهذا الشخص أن يناله من جراء تصرفاته الذاتيه التى لا تمس مصالح الآخرين فى علاقاتهم به. أما تصرفات الفرد التى تضرُّ بمصالح الآخرين، فهى تحتاج إلى معاملة تختلف عن ذلك أتَّم الاختلاف فانتهاك حقوقهم، والحاق الأذى بهم بضياع شئ مما يملكون أو اتلافه لا يبرره أى حق من حقوقه أو التذرع بالكذب أو الغش عند التعامل معهم، أو استخدام امتيازات المرء عليهم استخداماً سيئاً غير منصف، بل حتى الامتناع الأنانى عن الدفاع عنهم ضد ما يلحق بهم من أذى، كل هذه أمور تستوجب توجيه لوم أخلاقى لصاحبها، كما يستوجب فى الحالات الصارخة الجزاء الاخلاقى بل العقاب، وليس الأمر مقصوراً على هذه الافعال، بل ان الاستعداد الذى يؤدى إليها هو نفسه لا أخلاقى، وخليق بأن يقابل بالاشمئزاز والنفور. فالاستعداد للقسوة، والخبث، والمشاكسة، ورداءة الطبع، والحسد الذى هو أقطع الرذائل الاجتماعية، وأشد الانفعالات بغضاً، وكذلك الخداع، والرياء، والنفاق، والطمع، والاستياء، وفرط الغضب، وحب التسلط على الآخرين، والرغبة فى اكتساب امتيازات أكثر من نصيبه، والكبرياء ـ تلك الرذيلة التى تشبع نهمها بالحط من الآخرين، والأنانية وحب الذات ـ وهى الصفة التى ترفع الذات وشئونها وتجعلها اكثر اهمية من أى شئ أخر، وتحسم الموضوعات المشكوك فى أمرها لصالحها الخاص ـ هذه رذائل أخلاقية، لاتشكل الا شخصية كريهة، وهى تختلف عن العيوب الشخصية التى سبق أن ذكرناها، والتى لاتُعَّد عيوباً أخلاقية، ومهما اتصفت بالحمق فإنها لاتشكل شخصية شريرة. فهى قد تكون برهانا على قدْر من الحمق، وافتقارٍ للكرامة، واحترام الذات، لكنها موضوعا

لاستهجان الأخلاقى إلا إذا تضمنت إخلالاً بواجب الفرد نحو الآخرين الذين من أجلهم يلتزم بأن يعتنى بنفسه. فواجباتنا تجاه أنفسنا ليست من الناحية الاجتماعية واجبات ملزمة، مالم تجعلها الظروف أو تحولها إلى واجبات نحو الآخرين، فضلاً عن كونها واجبات نحو أنفسنا فى الوقت نفسه. إنّ واجب المرء نحو نفسه إذا ما كان يعنى شيئاً أكثر من الفطنة فانه يعنى احترام المرء لنفسه، ونموه الذاتى، وليس أحد منا مسئولاً عن شئ من ذلك تجاه الآخرين، إذ ليس مما يفيد البشرية فى شئ أن يكون الفرد مسئولاً عنها.

إن التفرقة أو التمييز بين: فقدان المرء للاحترام أو الكرامة الشخصية ـ نتيجة لعيوبه الشخصية ـ وبين ما يستحقه من جزاء لانتهاكه حقوق الآخرين ـ هى تفرقة حقيقية وليست أسمية. كما أن هناك فرقاً شاسعاً فى مشاعرنا وسلوكنا معاً نحو شخص يسوءنا تصرفه فى أمور نعتقد أنّ من حقنا أن نسيطر عليه فيها، أو فى أمور نعرف أن ليس لنا هذا الحق. فإذا ساءنا تصرفه، فقد نعبر عن ذلك باستنكارنا له، وقد يجوز لنا أن نبتعد عنه وأن نتجنبه على نحو ما نتجنب الأشياء التى نكرهها. لكنا لا نشعر، لذلك، أن علينا أن نُنَغّص حياته، بل سنقول لأنفسنا أنه ينال بالفعل، أو سوف ينال، جزاء أخطائه. اذا كان قد افسد حياته بسوء تصرفاته، فاننا لن نرغب لهذا السبب، فى افسادها اكثر من ذلك، وبدلاً من أن نرغب فى عقابه سنجد فى أنفسنا ميلا لتخفيف هذا العقاب، بأن نُبيّن له كيف يمكنه يتجنب تصرفاته السيئة، أو كيف يعالجها، فقد يكون بالنسبة لنا موضعاً للشفقة والرثاء، وربما أثار كراهيتنا، لكنه لن يثير فينا حقداً أو حنقاً. ولن يضطرنا إلى معاملته كما لو كان عدواً للمجتمع، وانما سنجد أن اسوأ ما يجوز لنا أن نفعله معه هو أن نتركه على هواه إن لم نتدخل فى أموره بالحسنى، فنظهر له اهتمامنا بمصلحته ورعايتنا لشئونه. لكن الأمر يختلف اختلافاً بعيداً إذا ما كان هذا الشخص قد انتهك القواعد الضرورية لحماية زملائه فى المجتمع، سواء أكان الانتهاك يمس الفرد أو المجموع، فإنّ عواقب تصرفاته السيئة، لا تقع عليه فى هذه الحالة، وإنما على غيره من الناس. ولما كان المجتمع هو الذى يحمى جميع أعضائه، فلابد أن ينتقم منه وأن ينزل به الألم

بقصد العقاب الصريح، ولابد أن يراعى أن يكون العقاب صارما بما فيه الكفاية. فالشخص فى هذه الحالة مجرم، علينا أن لانصدر عليه حكما فحسب، بل أن ننفذ هذا الحكم بصورة أو بأخرى، أما فى الحالة الأخرى فليس من حقنا أن نلحق به أى أذى فيما عدا ما يصيبه - عرضا - من جراء استخدامنا لنفس الحرية فى تنظيم شئوننا الخاصة، وهى نفس الحرية التى نمنحها له فى تنظيم شئونه الخاصة.

ان التفرقة التى عرضناها هنا بين ذلك الجانب من حياة الفرد الذى يهتم بشئونه الخاصة وحدها، وذلك الجانب الذى يخص الآخرين - قد يرفضها كثير من الناس. وقد يعترض معترض فيقول: أيمكن لأى جانبٍ من سلوك أى عضو من أعضاء المجتمع أن يكون أمراً لا يكترث به الآخرون؟ فلا يوجد شخص معتزل تماماً، ومن المستحيل عليه أن يسلك سلوكاً يأذى به نفسه على نحوٍ جاد ودائم دون أن يصل هذا الأذى فى نهاية الأمر إلى المرتبطين به على أقل تقدير، وكثيراً ما يتجاوز ذلك. فاذا الحق شخص ما ضرراً بممتلكاته، فإنه بذلك يؤذى أولئك الذين كانوا يستمدون منه العون بطريق مباشر أو غير مباشر، وكان فى ذلك أيضاً إنقاص - قليل أو كبير- للموارد العامة للمجتمع. وإذا ما عمل على تدهور قواه البدنية أو الذهنية، فإن الضرر لايقتصر على أولئك الذين كانوا يستمدون منه جانبا من سعادتهم، بل إنه يقلل من كفاءته فيما يقدمه لإخوانه فى المجتمع من خدمات بصفة عامة. وربما أصبح عبئاً على مشاعرهم وصداقاتهم. ولو أن مثل هذا السلوك أصبح شائعا فى المجتمع، لأصبح جريمة من أشد الجرائم التى تُرتكب ضد الصالح العام. وأخيراً: إذا قلنا إن رذائل الشخص وحماقاته تلحق بالآخرين ضرراً مباشراً، فقد يقال إنه بسلوكه قد يضر المجتمع كنموذج سئ، ولذا ينبغى إكراهه على ضبط سلوكه مراعاةً لاولئك الذين قد يفسدهم سلوكه أو يضللهم إذا عرفوه أو وقع نظرهم عليه.

وقد يضيف المعترض إلى ذلك قوله: إذا فرضنا أن نتائج السلوك السئ تنحصر فى الشخص الطائش الرذل، أيجوز للمجتمع أن يتخلى عن أولئك الضالين ويتركهم وشأنهم؟ وإذا كنا نسلم بضرورة حماية الأطفال وصغار السن من أنفسهم أليس من واجب المجتمع كذلك توفير الحماية للناضجين العاجزين عن حماية أنفسهم وتدبير

شئونهم؟ اذا كانت المقامرة، والسكر، والدعارة، والبطالة، والقذارة من الرذائل الضارة بالسعادة بمقدار ما هى عقبة للإصلاح، مثلها مثل كثير (أو معظم الأفعال) التى يحرمها القانون، فلماذا، إذن، لا يحاول القانون قمع هذه الرذائل لكى يكون متسقا مع ما ينشده من راحة اجتماعية؟ ألا ينبغى على الرأى العام أن يكمل نواقص القانون التى لا يمكن تجنبها - على الاقل - بأن ينظم قوة بوليسية تراقب هذه الرذائل وتمنعها، وتنزل عقوبات اجتماعية صارمة على مَنْ يشتهرون بممارستها؟ لا مجال هنا للسؤال (هكذا يمكن أن يقال) عن تقييد الشخصية الفردية، أو منع الناس من ابتكار تجارب جديدة وأصيلة للحياة، لأن الأمور الوحيدة التى ينبغى منعها إنما هى أمور تَمَّت تجربتها وإدانتها من بداية التاريخ حتى يومنا الراهن، أمور ظهرت التجربة انها ليست نافعة ولا صالحة لأى شخصية فردية، ولابد أن تكون هناك فترة زمنية معينة، وقدر من التجارب، نحكم بعدها على حقيقة أخلاقية أو قاعدة متبصرة بأنها قد أصبحت مقررة، ونحن لانريد إلا أن نمنع الأجيال جيلاً بعد جيلٍ من السقوط فى نفس الهاوية القاتلة التى سقط فيها أسلافهم.

وأنا أسلم تسليماً تاماً بأن الضرر الذى يلحقه الانسان بنفسه قد يؤثر تأثيراً بالغا فى المقربين إليه، وبدرجة اقل فى المجتمع ككل، سواء فى مصالحهم أو عواطفهم. فإذا تصرف إنسان تصرفاً من هذا القبيل، وترتب عليه إخلال التزام واضح ومتميز لأى إنسان آخر، فقد خرجت هذه الحالة عن فئة التصرفات الشخصية، واندرجت تحت التصرفات التى تستوجب الاستنكار الأخلاقى بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. فلو أن هذا الشخص أصبح - مثلاً - عاجزاً عن تسديد ديونه نتيجة لاسرافه أو سفهه أو أصبح عاجزاً - للسبب نفسه - عن الوفاء بمسئوليته الأخلاقية تجاه الأسرة بمساعدة أفرادها أو تعليمهم، لاستحق اللوم، وربما العقاب، وذلك لاخلاله بواجباته الأسرية أو بالوفاء للدائنين، وليس لاسرافه أو سفهه. فلو أن الموارد التى كان من المفروض تخصيصها للأسرة أو الدائنين قد حولت عنهم إلى الاستثمار المتبصر لظلت المسئولية الأخلاقية كما هى فافرض أن شخصاً ما اسمه «جورج بارنويل George Barnwell» قتل عمه ليحصل على مالٍ ينفقه على

عشيقته، أو أنه فعل ذلك ليحصل على مال يستثمره فى التجارة، فإنه يستحق الشنق فى الحالتين سواء بسواء. وهناك من ناحية أخرى الشخص الذى يُحزن أسرته لإدمانه عادات سيئة، انه يستحق اللوم لعقوقه أو جحوده، ولكنه يستحق كذلك مثل هذ التأنيب لو عوّد نفسه عادات ليست فى حد ذاتها ذميمة، بل رفيعة المستوى، لو أنها كانت مؤلمة لأولئك اللذين يعاشرونه، أو أولئك اذين تربطه بهم روابط شخصية تجعلهم يعتمدون عليه فى أسباب راحتهم، وبصفة عامة فإن كل مَنْ يفشل فى الوفاء بواجبه تجاه مصالح الآخرين ومشاعرهم، دون أن يكون مضطراً إلى ذلك بسبب الوفاء بواجبات أعلى أو دون أن يبرر ما يسمح به من ايثارٍ للذات، فإنه يعرّض نفسه للامتهان الأخلاقى بسبب هذا الفشل. لكن سبب هذا الاستهجان لا يكمن فى الأخطاء الشخصية التى يرتكبها فى حق نفسه، رغم أنها قد تكون من بعيد هى التى أدت إليه. وبنفس الطريقة إذا تصرف إنسان ما تصرفاً شخصياً خالصاً، عجز بسببه عن تسديد بعض واجباته المحددة المفروضة عليه تجاه الناس فقد ارتكب جريمة اجتماعية. فمثلا لا ينبغى أن يُعاقب إنسان لأنه يسكر فحسب، لكن الجندى فى الجيش، أو رجل الشرطة ينبغى أن يعاقب لأنه يسكر أثناء الخدمة. وباختصار كلما كان هناك ضرر معين أو مخاطرة محددة، سواء للفرد أو الجمهور، فان الحالة تخرج عن دئراة الحرية لتقع فى نطاق الأخلاق أو القانون.

أما بخصوص الضرر العرضى أو ما قد يسمى بالضرر الاستنتاجى ـ الذى يلحقه الفرد بالمجتمع ـ عندما يسلك على نحو لا يخل بأية واجبات خاصة نحو الجمهور، ولا يلحق بأحد غيره أدنى أذى ملموس، فهو ضرر تافه على المجتمع أن يتحمله من أجل خير أعظم للحرية البشرية. وإذا أريد معاقبة الناضجين من الناس لاهمالهم فى رعاية أنفسهم، فلنقل صراحة أن ذلك من اجلهم هم، ولا ندعى أننا نفعل ذلك لمنعهم من إضعاف قدراتهم فى خدمة المجتمع، فى حين أن المجتمع لا يزعم أن له الحق فى المطالبة بها. على أننى لا أستطيع أن أوافق على القول بأنه لم يكن لدى المجتمع وسائل أخرى فى تربية الضعاف من أعضائه والارتفاع بهم إلى المستوى اللائق من السلوك العقلى ـ سوى الانتظار حتى يقوموا بتصرف غير

معقول ثم يعاقبهم عليه عقاباً اخلاقياً أو قانونياً. لقد كان لدى المجتمع سلطة مطلقة عليهم فى تلك الفترة المبكرة من حياتهم، لقد كانت لديه مرحلة الطفولة كلها، كما كان لديه سن القصور (فترة ما قبل البلوغ) لاختبار مدى كفاءته على حملهم على السلوك المعقول فى الحياة اذ يملك الجيل الحاضر السيطرة على الظروف والتدريب فى أن واحد للجيل القادم، فهو الذى يتولى تعليمه وتدريبه وهو الذى يهيئ له جميع الظروف. صحيح أنه لايمكن الوصول بهم إلى مرتبة الحكمة الكاملة أو الخير التام، لأنه هو نفسه، للأسف الشديد، ناقص نقصاً معيباً فيهما معاً.

ولأن أفضل جهود ليست دائماً، فى حالات معينة، أعظمها نجاحاً. لكنه قادر، على نحو تام أن يربى الجيل الناشئ ليكون مثله، بصفة عامة، أو أفضل منه قليلاً. فلو أن المجتمع ترك عدداً كبيراً من أعضائه ينشأ وهم لا يشبون عن حد الأطفال عاجزين عن التصرف بقدر من البصيرة العاقلة للدوافع البعيدة، فان المجتمع لابد أن يلوم نفسه على العواقب، فاذا كان المجتمع مسلحا لا فقط بسلطات التربية، بل أيضا بالهيمنة التى يمارسها الرأى العام على عقول أولئك الذين لا يستطيعون أن يكونوا أراءهم بأنفسهم، تؤازره جميع العقوبات الطبيعية التى لابد من توقيعها على أولئك الذين يثيرون الكراهية أو الاحتقار ممن يعرفونهم، فلا ينبغى له أن يدعى أنه بحاجة – فوق ذلك كله – إلى سلطة اصدار الأوامر وفرض الطاعة فيما يتعلق بالأمور الشخصية للأفراد، التى تقتضى جميع مبادئ العدالة والحكمة، أن يترك الفصل فيها لمنْ يتحملون عواقبها، ولا شئ أكثر ازدراء، ولا أشد احباطا، للوسائل الفاضلة المؤثرة فى السلوك من الالتجاء إلى الوسائل السيئة، لأنه إذا كان بين الذين يراد إكراههم على التبصر والاعتدال من الشخصيات القوية المستقلة، فلاشك أنهم سيتمردون على هذه العبودية. وأن يشعر أحد منهم بأن من حق الآخرين أن يتدخل فى شئونه الخاصة، مثلما لهم من حق فى منعه من الحاق الأذى بمصالحهم الخاصة. وسرعان ما تصبح علامة من علامات الهمة والشجاعة الوقوف فى وجه هذه السلطة المغتصبة، والتفاخر بالسلوك على نحوٍ مضاد لما تأمر به، على نحو ما

وقع فيه الناس من غلظة ومجون عقب عصر الملك «شارل الثانى Charls II[1]»، وما كان فيه من تعصب وعدم تسامح أخلاقى عند البيورتان Puritans[2]. أما مايقال عن ضرورة حماية المجتمع من تأثير المثل السئ لأصحاب الرذائل والمجون على الآخرين، فلاشك أن المثل السئ يمكن أن تكون له آثار فاسدة، لاسيما إذا كان صاحبها يلحق الأذى بالغير ويفلت مع ذلك من العقاب. لكنا الآن نتحدث عن السلوك الذى يلحق اذى كبيراً بصاحبه فى حين انه لا يحدث أى ضرر للآخرين. ولست أدرى كيف لا يوافق، مَنْ يؤمنون بذلك، على أن هذا المثل، فى جملته ادعى إلى أن يكون مفيداً لا ضاراً مادام يكشف السلوك السئ، ويكشف فى الوقت ذاته عن نتائجة المؤلمة أو المستهجنه التى لابد ان نفترض انها تلازمه فى جميع الحالات أو فى معظمها، اذا ماتم نقد السلوك على الوجه الصحيح.

غير أن اقوى الحجج جميعا ضد تدخل الجمهور فى الشئون الشخصية الخالصة للمرء، هى أن الجمهور عندما يتدخل فإنه يسئ طريقة التدخل، ويسئ اختيار موضعه، وإذا درسنا رأى الجمهور، أو الغالبية العظمى منه، فى الأخلاق الاجتماعية وواجب الفرد نحو الآخرين - رغم انه فى كثير من الحالات رأى خاطئ - فمن المحتمل ان يكون فى حالات اخرى صواباً، لأن الجمهور إذا فصل فى هذه المسائل فانه يفصل فى أمور تتعلق بمصالحه الخاصة، ويحكم على طرق متى اتبعت كان لها تأثير فى شئونه. لكن رأى الأغلبية المشابهة، إذا فرض على الأقلية كما يفرض القانون، فى المسائل التى تمس سلوكها الخاص فمن المحتمل أن يكون خاطئاً، ومن المحتمل ان يكون صواباً، لأن رأى الاغلبية فى هذه الحالة لا يعدو أن يكون، على

١- شارل الثانى (١٦٣٠- ١٦٨٥) حكم (١٦٦٠- ١٦٨٥) هرب إلى فرنسا عام ١٦٤٦ بعد إعدام ابيه. أُعلن ملكاً فى اسكتلندا، اصدر قانون كلارندون الذى دعم التعصب واضعف من روح التسامح مع مخالفى المذهب السائد، فاسترسل الناس بعد عهده، فى ضروب الترف والتهتك والخلاعة (المترجمان).

٢- البيورتان او المتطهرون او المشيخيون طائفة بروتستانتية ظهرت فى انجلترا. ويستخدم المصطلح عادة للدلالة على التزمت والمغالاة فى التقشف (المترجمان).

أحسن تقدير، رأى بعض الناس فيما هو صالح أو ضار لمصلحة غيرهم. لكنه فى كثير من الحالات لا يكون كذلك. لأن الجمهور عندما ينتقد سلوك الآخرين، فإنه يمر بلامبالاة تامة على لذة أو راحة مَنْ ينتقد سلوكهم، إنه لا ينظر إلى الأمر من زاويتهم بل من زاويته هو،، ولا يهتم إلا بمصالحه هو. وكثير من الناس ينظرون إلى السلوك الذى يستهجنونه على أنه مؤذ لهم. ويمتعضون منه امتعاضهم من الاساءة الجارحة لمشاعرهم. ويقول أحد المتعصبين الدينيين ـ عندما اتُّهم بأنه يستهين بمشاعر الآخرين الدينية أنهم هم الذين يستهينون بمشاعره بإصرارهم على عبادتهم وعقيدتهم البغيضة. لكن لا وجه للمقارنة بين مشاعر الشخص نحو رأيه الخاص، ومشاعر شخص آخر ممن يستاؤن لايمانه بهذا الرأى، كما أنه لا وجه للمقارنة بين رغبة اللص فى الاستيلاء على حافظة نقودك رغبتك فى الاحتفاظ بها، فذوق الإنسان مسألة تخصه هو كما تخصه حافظة نقوده أو رأيه. وقد يسهل على المرء أن يتخيل جمهوراً مثالياً يترك للأفراد الحرية والاختيار فى جميع الموضوعات غير المؤكدة دون أن يزعجه ذلك. ولايطلب منهم سوى الامتناع عن أنماط السلوك التى أجمعت التجربة على ادانتها لكن أين يمكن إن نرى مثل هذا الجمهور الذى يضع حداً لرقابته؟ زو متى أتعب الجمهور نفسه فى عمل تجارب كلية؟ أن الجمهور وهو يتدخل فى مسألة السلوك الشخصى نادرا ما يفكر فى شئ سوى بشاعة الفعل أو فداحة الشعور الذى يختلف عن فعله وشعوره. إن تسعة أعشار كُتَّاب الأخلاق والمفكرين النظريين يحكمون على الشئون الشخصية بهذا المقياس، ويوهمونهم بعد اخفاء العيوب بثوب شفاف، أنه ما تأمر به الفلسفة والدين. وهم يعلموننا أن الأشياء تكون صحيحةً لأنها صحيحةً فحسب، ولأننا نشعر انها كذلك فحسب، ويخبروننا فى عقولنا وقلوبنا عن قوانين للسلوك نلتزم بها ويلتزم بها الآخرون جميعا. وماذا يستطيع الجمهور المسكين أن يفعل سوى تطبيق هذه التعاليم ،وأن يجعل مشاعره الشخصية حول الخير والشر ملزمة للناس جميعاً؟ والشر الذى أشير إليه هنا لون من الشر الذى لا وجود له إلا من الناحية النظرية. وربما توقع منى القارئ أن أسوق مجموعة من النماذج الخاصة التى يبدو فيها

الجمهور - فى هذا البلد - وفى هذا العصر. وقد ألبس - على نحو خاطئ - ما يفضله على القوانين الاخلاقية. لكننى لا اكتب دراسة عن الانحرافات فى المشاعر الأخلاقية الموجودة، فذلك موضوع اكبر من أن يناقش بطريقة عارضة أو على سبيل الاستطراد. ومع ذلك فمن الضرورى أن أسوق بعض الأمثلة التى توضح أن المبدأ الذى أدعو اليه على قدر كبير من الجدية والأهمية العملية، وأننى لا أحاول اقامة حاجز ضد شرور وهمية. على أنه لا يصعب على أن أسوق وفرة من الأمثلة تبرهن على اتساع نطاق ما يسمى بالرقابة الأخلاقية حتى جارت على حرية الفرد المشروعة والمؤكدة وعلى أن ذلك من أكثر النزعات البشرية ذيوعاً وانتشاراً.

والمثال الأول : هو أن نتأمل نفور الناس وكراهيتهم، على غير أساس سليم، ممن يخالفونهم أراءهم الدينية، ولا يمارسون طقوسهم وشعائرهم الدينية، ولا يتجنبون - بصفة خاصة - ما يتجنبوا من محرمات دينية. وإذا سُقْنا مثلاً تافهاً قلنا إنه لاشئ يزيد من كراهية المسلمين لعقيدة المسيحيين وممارستها اكثر من واقعة اكلهم لحم الخنزير وهناك أعمال قليلة ينظر إليها المسيحيون والاوروبيون بامتعاض اكثر مما ينظر المسلمون إلى هذا النمط الجزئى من تناول الطعام، فتلك فى المقام الأول اهانة لدينهم، لا يوضحها على الإطلاق لا درجة نفورهم ولا نوعه لأن الخمر محرم ايضا حسب عقيدتهم وشرب الخمر هو عند المسلمين جميعاً إثم ليس مجرد شئ يثير الامتعاض. ولنفورهم من لحم «الحيوان النجس» طابع خاص يشبه الكراهية الغريزية. ويبدو أن فكرة «النجاسة» عندما تستقر فى أعماق الوجدان والمشاعر فإنها تستثير الناس حتى أولئك الذين تصل عاداتهم الشخصية فى النظافة إلى حد الوسوسة، ومشاعر النجاسة أو التلوث الدينى الحادة عند الهندوس مثال صارخ على ذلك. فافرض أن الغالبية فى شعب من الشعوب كانوا من المسلمين وأصروا على منع اكل لحم الخنزير فى بلادهم(١)، فان ذلك لن يكون بالأمر الجديد فى البلاد الاسلامية. فهل يمكن أن يكون ذلك مشروعا لممارسة السلطة الاخلاقية للرأى

١- الواقع أن حديث «مل» هنا ليس دقيقا، ففى مصر - على سبيل المثال - يترك المصريون المسلمون الحرية الكاملة لاخوانهم المسحيين فى تناول ما يشاؤن فى المأكل والمشرب، دون تدخل من أحد، رغم أن دينهم يحرم عليهم شرب الخمر وأكل لحم الخنزير. (المترجمان).

العام؟[1] وإذا لم يكن ذلك مشروعاً، فلماذا؟ الواقع أن ممارسة هذه الأمور يثير اسمئزاز الجمهور الذى يعتقد، باخلاص، أن الله حرمها، ولن ينظر إلى التحريم على أنه اضطهاد دينى. فقد يكون التحريم ذا أصول دينية، لكن لا يجوز الاضطهاد بشأنه من أجل الدين فليس ثَمَّة ديانة تجعل من واجب أتباعها تناول لحم الخنزير. فالأساس الوحيد للادانة أو الشجب، الذى يمكن قبوله والدفاع عنه، هو الذوق الشخصى للاهتمامات الذاتية للأفراد، وهى أمور لا شأن للجمهور بها.

فاذا ما اقتربنا اكثر من بلادنا، وجدنا أن «الأسبان» يعتقدون أن عبادة الله على غير المذهب الرومانى الكاثوليكى يعدُّ إلحاداً فاحشاً، وإهانه بالغة، وأى عبادة خلاف ذلك غير مشروعة فى البلاد الإسبانية. وأهل جنوب أوربا لايعتبرون زواج القسيس أمرا مخالفا للدين فحسب، وإنما هو فُحش وفِسْق يستحق الاشمئزاز. فماذا يقول البروتستانتيون فى هذه المشاعر الصادرة عن إخلاص كامل - وماذا يقولون فيمن يحاول اجبار غير الكاثوليك عليها؟ ومع ذلك فإنه إذا أجازت البشرية أن يتدخل الأفراد فى حرية بعضهم بعضا فى شئونهم الخاصة، فما هو المبدأ الذى يمكن على أساسه استبعاد هذه الحالات دون أن تقع فى تناقض؟ فمن ذا الذى يلوم الناس اذا ما رغبوا فى إزالة ما يعتقدون اثما وفضيحة فى نظر الله والإنسان؟ فلا توجد حالة لتحريم شئ ينظُر إليه على أنه لا أخلاقى من الناحية الشخصية إلا وتكون نتيجته إزالة ما يظنه الناس كفراً فى أعينهم. وما لم نكن على استعداد لتبنى منطق دعاة الاضطهاد أو القول باباحة اضطهاد الغير لأننا على حق، وأنه لايجوز لهم أن

١- يمكن أن نقول ان وضع اللاجئيين الفرس من الرزادشتيين فى بومباى هو مثال صارخ على ذلك. فلقد هربت هذه الطائفة من الفرس - وهم من عبدة النار - من موطنها الأصلى (فارس) الى الهند قبل فتح المسلمين للهند الغربية، ونعموا بالتسامح تحت سيطرة الهندوس، شريطة ان لا يأكلوا لحم البقر. فلما وقعت هذه المناطق تحت سيطرة الفاتحين المسلمين، حظوا بنفس التسامح شريطة أن يمتنعوا عن اكل لحم الخنزير. وأصبحت الطاعة الأولى للسلطة طبيعة ثانية. وهكذا أصبح الزرادشتيون اليوم يحرمون اكل لحم البقر ولحم الخنزير فى آن معا، رغم ان دياناتهم الأصلية لم تكن تحرم عليهم ذلك. وبمرور الوقت أصبح هذا التحريم المزدوج عادة عند هذه الطائفة. والعادة، فى الشرق ديانة (المؤلف).

يضطهدونا لأنهم على باطل، فلنحذر التسليم بمبدأ لو طبقناه على أنفسنا لاعتبرناه ظلماً فادحاً.

وقد يعترض معترض على الأمثلة السابقة ـ ربما بغير حق ـ فيرى أنها مأخوذة من حالات يستحيل أن تقع بيننا، فمن غير المحتمل أن يمنع الرأى العام عندنا بعض الوجبات. أو يتدخل فيما يعبده الناس، أو فى مسألة زواجهم أو عدم زواجهم طبقا لعقيدتهم أو ميولهم. غير أنى أسوق مثالاً آخر لنوع من التدخل فى الحرية لا نستطيع على الإطلاق أن نقول أننا تجاوزنا مرحلة الوقوع فى خطره. أن طائفة البيورتان Puritans مازالت حيثما كان لها سلطان كاف، كما هى الحال فى نيو انجلند New England(١). وعلى نحو ما كانت بريطانيا العظمى زمن الكومنولث تحاول، وبنجاح ملحوظ، مصادرة جميع الملاهى العامة، وتقريباً جميع الملاهى الخاصة، لاسيما قاعات الموسيقى، والرقص، والألعاب العامة، والمسرح، وأى تجمع آخر لأغراض اللهو والتسلية، ولاتزال توجد فى بلادنا مجموعات كبيرة من البشر تدين معتقداتهم الأخلاقية والدينية اللهو والتسلية. وتنتمى هذه المجموعات أساسا للطبقة المتوسطة التى لها السلطة العليا فى الوضع الاجتماعى والسياسى الحالى فى المملكة، وليس من المستحيل أن تصبح غالبية أعضاء البرلمان من هؤلاء الاشخاص أصحاب هذه المشاعر. فكيف يمكن، إذن، أن يكون وضع مَنْ تبقى من أعضاء المجتمع الذين يحبون هذه الملاهى، وهل يسمح بها أصحاب المشاعر الأخلاقية والدينية المتزمتة من (الكالفينين) Calvinists(٢) والمنهجيين methodists(٣) أفلا ينبغى علينا أن نذكر هؤلاء الناس ـ بحسم قاطع ـ من أعضاء المجتمع الورعين

١- مقاطعة فى الولايات المتحدة الامريكية، تضم عدة ولايات منها ولاية مين ونيوهمبشير.. وغيرهما (المترجمان).

٢- اتباع المصلح البرتستانتى جون كالفن (١٥٠٩- ١٥٦٤) الذى نشر الاصلاح الدينى فى فرنسا وسويسرا (المترجمان).

٣- أتباع الحركة الدينية الاصلاحية التى قادها فى اكسفورد عام ١٧٢٩ تشارلز ويزلى (١٧٠٧- ١٧٨٨) Charles Wesly وشقيقه جون ويزلى (١٧٠٣- ١٧٩١) John Wesly المصلحان الدينيان اللذان أرادا إحياء كنيسة انجلترا فأسسا «الميثودية Methodism أو كنيسة التمسك بالمنهج (المترجمان).

المتطفلين، بأن عليهم أن يهتموا بشئونهم الخاصة؟ الواقع أن ذلك هو بالضبط ما ينبغى أن نقوله لكل حكومة جمهور، يدّعى لنفسه الحق فى منع الأفراد من الاستمتاع باللذات التى يراها غيره من المحرمات. لأننا إذا سلمنا بمبدأ التدخل الذى ينطوى عليه هذا الادعاء، فلن يحق لأحد أن يعترض، على نحو مقبول، على تنفيذ المبدأ على نحو ما تراه الأغلبية أو أية سلطة أخرى تكون لها الهيمنة فى البلاد، وينبغى على جميع الأفراد عندئذ أن يكونوا على استعداد بالالتزام بفكرة الكومنولث المسيحى كما فهمه المستوطنون الأوائل فى «نيو انجلند»، لو افترضنا أن العقيدة الدينية المماثلة لعقيدتهم «البيريتانية» قد نجحت فى استرداد أرضها المفقودة على نحو ما تفعل الديانات التى يفترض اندثارها لكنها تعاود الظهور من جديد.

علينا أن نتخيل حالة أخرى ربما كانت أقرب إلى التحقق من الحالة التى سبق ذكرها. فلاشك أن هناك نزعة قوية صريحة فى العالم الحديث نحو التمسك بالدستور الديمقراطى للمجتمع، سواء صاحَبَ ذلك، أم لم يصاحِبه، تكوين مؤسسات سياسية شعبية. ويؤكد البعض أنه فى البلد الذى تحققت فيه هذه النزعة تحققاً كاملاً ـ حيث أصبح المجتمع والحكومة معاً على أعظم صورة من الديمقراطية، وأعنى به الولايات المتحدة الأمريكية،حيث مشاعر الأغلبية تميل إلى استهجان أى أسلوب للحياة فيه بذخ أو بهرجة ـ نجد أن هذه المشاعر تعمل عمل قوانين الانفاق الفعالة، وأنه من الصعب، فى كثير من الولايات، على شخص يكسب ثروة عريضة أن يجد سبيلاً إلى إنفاق دخله دون أن يقابل باستياء الناس واستهجانهم. وعلى الرغم من أن أمثال هذه الأقوال لاتخلو، بغير شك، من المبالغة فى وصف الوقائع الموجودة، فان الحالة التى وصفت ليست فقط، ما يمكن تصوره أو وقوعه، وإنما هى نتيجة مُرَجَّحة للشعور الديمقراطى الذى يرتبط بالفكرة التى تقول ان للجمهور حق الاعتراض. على الطريقة التى ينفق بها الأفراد دخلهم. وما علينا، فى هذه الحالة سوى أن نفترض شيوع الافكار الاشتراكية بقدْر ملحوظ، حتى يصبح امتلاك قدر من الملكية يزيد على مقدار زهيدة أو أى دخل تكسبه من غير العمل اليدوى، عملاً شائناً فى أعين الأغلبية. ولقد انتشرت بالفعل أمثال هذه الآراء بين طائفة الحرفيين

انتشاراً واسعاً، وأصبحت ذات وطأة ثقيلة على المدافعين أساساً عن هذه الطبقة، أعنى الأعضاء أنفسهم. فمن المعروف أن العمال غير المهرة الذين يشكلون الغالبية العظمى ممن يعملون فى أفرع الصناعة يقررون فى حسم أنه ينبغى أن يكون من حقهم أن يحصلوا على نفس أجور العمال المهرة. وأنه ينبغى الايُسْمَح لأحد أن يكسب بمهارته أو بجهده أكثر مما يكسب غيره ممن يخلوا من هذه المهارة أو هذا الجهد. واستخدموا نوعاً من الرقابة الأدبية، كثيراً ما تنقلب إلى رقابة بدنية، لمنع العمال المهرة أن ينالوا، أو أصحاب العمل أن يعطوهم، مكافاة أكبر من الخدمات المفيدة، وإذا كنا نجيز للجمهور أن يتدخل فى شئون الأفراد الخاصة، فلستُ أرى خطأ فيما يفعل هؤلاء الناس، وأنه يمكن أن يلوم أى جمهور فردى خاص لو أنه فرض نفس السلطة على سلوك الفرد التى يفرضها الجمهور العام على الناس بصفة عامة.

لكن هناك فى يومنا الراهن ودون أن ندخل فى حالات افتراضية اعتداءات فاحشة تقع - فعلا - على حرية الحياة الخاصة، ولا زالت هناك اعتداءات أعظم منها تتهدَدنا نتوقع لها بعض النجاح، وتنتشر الآراء التى تؤكد أن للجمهور حقاً غير محدود، لافقط أن يمنع بالقانون كل شئ يعتقده خطأ أو يراه مجانبا للصواب، بل أيضا فى أن يمنع كثيرا مما يراه طاهراً وبرئياً، لكى يصل إلى ما يراه مخالفاً للصواب.

لقد حرمت الكنيسة على الناس، وبقوة القانون، فى إحدى المستعمرات الإنجليزية، وتقريبا فى نصف الولايات المتحدة، تحت اسم منع الإدمان، أن يقوموا بإعداد أية مشروبات فيها تخمير إلا لأغراض العلاج. والواقع أن تحريم بيعها هو نفسه كتحريم شربها.

وعلى الرغم من أن عدم الإمكان العملى لتطبيق القانون قد أدت إلى إلغائه فى العديد من الولايات التى أخذت به، بما فى ذلك الولايات التى استمد اسمه منها، فقد ظهرت رغم ذلك محاولة جديدة، وقُوبِلَت بحماس ملحوظ ممن يزعمون أنهم أهل البر لاثاره قانون مماثل فى هذا البلد (إنجلترا) وتشكلت لهذا الغرض رابطة أو كما اطلقت على نفسها، اكتسبت بعض الشهرة نتيجة نشر المراسلات بين أمينها العام

وأحد الرجال القلائل من الجمهور الانجليزى الذى كان يرى أن الآراء السياسية ينبغى أن تقوم على مبادئ. ولقد شارك «لورد ستانلى[1]» بنصيب فى هذه المراسلات مما اعتبر تدعيماً للآمال المعقودة عليه. ولقد أخذ المتحدث الرسمى لهذا الحلف الذى لابد أن يكون «قد حزن بعمق لمعرفته لأى مبدأ تمّ تحريفه لتبرير التعصب الأعمى والاضطهاد» ـ أخذ على عاتقه أن يشرح الحاجز العريض الذى لا يمكن اجتيازه «الذى يفصل تلك المبادئ عن مبادئ الرابطة، يقول «جميع المسائل المتعلقة بالفكر والرأى، والضمير، تبدو لى خارجة عن نطاق التشريع فهى تنتمى الى مجال العمل الاجتماعى، والعادة، والعلاقة، ولا تخضع إلا لسلطة التحذير التى تختص بها الدولة وحدها دون الأفراد وهو لا يذكر شيئا عن الفئة الثالثة المختلفة عن الأعمال والعادات أى غير الاجتماعية، والمتعلقة بالفرد وحده وإلى هذه الفئة الثالثة ينتمى يقيناً تناول الشراب المسكر. غير أن بيع المشروبات الروحية تجارة والتجارة عمل اجتماعى لافردى. لكن الانتهاك موضوع الشكوى لا ينصب على حرية البائع بل على حرية الشارى والمستهلك مادامت الدولة قد تمنعه أيضا من شرب الخمر على نحو ما جعلت من المستحيل أمامه الحصول عليها. لكن الأمين العام يقول «أنا أدعى، كمواطن، ان لى الحق فى التشريع متى انتهكت حقوقى الاجتماعية بعمل اجتماعى من الآخرين». ثم يقول تعريفاً لهذه «الحقوق الاجتماعية» «إذا ما كان هناك شئ ما ينتهك حقوقى الاجتماعية فهو يقينا تجارة المشروبات الروحية، فهى تدمر حقى الأول فى الأمان، بخلقها المستمر، واثارتها للاضطرابات الاجتماعية. وهى تنتهك حقى فى المساواة عندما تحصل على ربح من اشاعتها للبؤس ثم تفرض الضرائب علىّ إغاثته. وهى تعوق تطورى العقلى والأخلاقى الحر بأن تجعل الطريق الذى أسير فيه محفوفاً بالمخاطر، وبأضعافها للمجتمع ونشر الرذيلة فيه، وهو المجتمع الذى أنخرط فيه، وأزعم أن لى حقاً فى عونه» ومن المرجح عندى أن نظرية

١- ادوارد جورج ستانلى (١٧٩٩- ١٨٦٩) سياسى ورجل دولة بريطانى أصبح ايرل Earl دربى Derby فى نهاية حياته (المترجمان).

«الحقوق الاجتماعية» لم نجد لها شبيهاً من قبل فى أية لغة معروفة. ويمكن ايجازها كما يلى: لكل فرد حق اجتماعى مطلق فى أن يجعل الفرد الآخر يسلك بالضبط كما يسلك، ومن يفشل فى ذرة ضئيلة من هذا السلوك، فإنه ينتهك حقى الاجتماعى. ويجعل لى الحق فى أن أطالب بتشريع يزيل هذه الشكوى. ما افظعة من مبدإ ذلك الذى يكون أشد خطراً من التدخل فى الحرية، فلن يكون هناك انتهاك للحرية الا وله ما يبرره، وهو لايعترف بأى حق فى الحرية أياً كان اللهم إلا إذا كانت حرية اعتناق الآراء سراً، دون الكشف عنها ابداً. لأنه ما أن يفتح شخص فمه برأى ـ من الشخصيات التى أعتبرها بغيضة، حتى ينتهك فى اللحظة نفسها جميع «حقوقى الاجتماعية» التى ينسبها لى «الحلف». وتعزو هذه النظرية لجميع البشر اهتماما مغلقاً بكل كمال أخلاقى أو عقلى أو حتى بدنى عند كل شخص آخر وهو اهتمام يحدده كل مدّعى وفقاً لمعياره الخاص.

وهناك مثال هام للتدخل غير المشروع فى حرية الفرد المشروعة، وهو تدخل لا ينحصر فى دائرة التهديد. وإنما يخرج منتصرا الى حيز الواقع. وأعنى به ذلك التشريع الخاص بيوم الراحة الأسبوعى Sabatarian، فلاشك أن الامتناع عن العمل يوماً واحداً فى الاسبوع بقدر ما تسمح مطالب الحياة ـ أعنى التوقف عن الانشغال اليومى المعتاد هو عادة صالحة جداً، وإن لم يكن فريضة دينية إلا عند اليهود. ولما كان من الصعب مراعاة هذه العادة دون اتفاق عام بين طوائف الصناع، فمن المسموح به بل من الحق أن يتدخل القانون بالقدر اللازم لمنع الذين إذا عملوا فى يوم الراحة الزموا غيرهم بالاشتغال فيه ايضاً، وإلى هذا الحد فقط يجوز للقانون أن يتدخل، فيعطل معظم الأعمال الصناعية فى يوم محدد، حتى نضمن أن تراعى لكل فرد احترم الآخرين لهذه العادة. غير أن المبرر الذى يقوم على أساس المصلحة المباشرة للآخرين فى اتباع الفرد لتلك العادة، لاينطبق على ما يختاره الفرد من الأعمال التى يعتقد أنها تناسبه لاستغلال أوقات فراغه. كما أنه لايبرر ـ ولو ذرة ضئيلة ـ من تقييد القانون لضروب اللهو والتسلية. صحيح أن يوم اللهو والتسلية

عند البعض هو يوم عمل عند الآخرين. لكن لذة الأكثرية، ولا نقول الاستجمام المفيد،، تستحق عمل القِلّة مادامت قد اختارت العمل بحرية، وتستطيع الإقلاع عنه بحرية أيضاً. إن العمال مصيبون، تماماً، فى قولهم أنه إذا عمل الجميع يوم الأحد فان معنى ذلك أنهم يعملون سبعة ايام فى الأسبوع لقاء أجر ستة أيام. لكن مادامت الغالبية العظمى من الموظفين يتوقفون عن العمل، فإن العدد القليل الذى ينبغى عليه أن يعمل ليستمتع الآخرون، لابد لهم من الحصول على زيادة نسبة من الأجور، وهم غير ملْزَمين بالعمل إذا فضلّوا وقت الفراغ على المكسب. واذا بحثنا عن علاج أبعد، فربما وجدناه فى تحديد يوم آخر من الأسبوع لراحة هذه الفئة من العمال. ومن ثم فإن الأساس الوحيد الباقى لمن يدافع عن تقييد الملاهى يوم الأحد، لابد أن يكون القول بأن العمل فى يوم الأحد مخالف للدين. وهى حجة لا تحتاج فى مجال التشريع إلى جهد لرفضها. ويبقى أن نثبت أن المجتمع أو أى من الموظفين فيه، قد حصلوا على تفويض من السماء للانتقام من أى اعتداء مزعوم يوجه إلى الموجود القادر على كل شئ، ولا يكون فى الوقت نفسه اعتداء على حقوق البشر. إن <u>الفكرة التى تقول: إن من واجب المرء حمل غيره على طاعة أوامر الدين هى الأصل فى جميع الاضطهادات الدينية</u>. فإذا سلّمنا بصحتها، وجب أن نسلم بأن للاضطهاد الدينى مايبرره. وإذا كان الشعور الذى ينفجر اليوم، فى محاولات متكررة، لمنع السفر بالقطارات يوم الأحد، وفى مقاومة فتح المتحف فى ذلك اليوم، وما شابه ذلك لا تتصف بما كان للاضطهاد القديم من قسوة ووحشية فإنه يشير، من حيث الأساس ـ إلى حالة ذهنية واحدة. انه تصميم على عدم التسامح مع الآخر فى عمل ما يسمح لهم دينهم به، لأنه غير مسموح به فى ديانة مَنْ يقومون بالاضطهاد، إنه اعتقاد بأن الله لا يكتفى بانزال نقمته على الملحد، لكنه سيعتبرنا مذنبين إذا نحن تركناه آمنا.

وليس فى استطاعتى أن أحْجِم عن أن أضيف إلى هذه الأمثلة التى تُروى عادة عن الحرية البشرية، لغة الاضطهاد التى تتدفق فى صحف هذه البلد كلما تنبهت إلى

ظاهرة «المورمونية Mormonism[(1)]»، والتى يمكن أن يقال الشئ الكثير عن تلك الواقعة المذهلة المليئة بالعبر، وهى أن يدعى انسان انه تلقى وحياً جديداً من السماء كان اساساً لديانة جديدة، هى خداع ودجل واضح، ولا يؤيدها مركز مرموق ولا صفات خارقة لمؤسسها، لكن آمن بها مئات الألوف، واصبحت اساساً لمجتمع جديد. وكل هذا فى عصر الصحافة والقطارات والبرق والكهرباء. والذى يعنينا فى هذا المقام أن هذه الديانة ـ كغيرها من الديانات التى تفضلها ـ لها شهداؤها، وأن نبيها وموسسها قد أجهز عليه الدهماء من أجل تعاليمه. وأن الكثيرين من معتنقيها قد ذهبوا ضحية هذا الاعتداء المخالف للقانون، وأنهم اكرهوا على أن يتركوا ـ جملة واحدة ـ بلدهم الذى نشأوا فوق أرضه. ومع انهم الآن يقيمون فى مكان قصى فى مجاهل الصحراء، يجاهر الكثيرون منا بأن من الصواب ـ وإنْ لم يكن من المناسب ـ تجريد حملة على هؤلاء القوم، لإكراههم على اعتناق الآراء التى تدين بها غيرهم. واكبر ما يثير البغضاء فى نفوس الناس، ويحملهم على كسر ما الفوه من موانع التسامح الدينى. هو أن مذهب «مورمن» يبيح تعدد الزوجات، وهو إنْ تسامحنا فيه مع المسلمين، والهندوس، والصينيين، فإنه يثير نار الحقد فى قلوبنا متى طبقه أشخاص يتكلمون الإنجليزية، ويعتبرون انفسهم من طوائف المسيحيين، وليس أحد أكثر منى مقتا لهذا النظام الذى يبشر به هذا المذهب، لأسباب متعددة، ولانه لا

---

١ ـ ديانة تأسست فى الولايات المتحدة عام ١٨٣٠ وتركزت فى ولاية «يوتا» والولايات المجاورة. وتبدا قصتها فى عام ١٨٢٧ عندما زعم جوزيف سميث Joseph Smith (١٠٨٥ ـ ١٨٤٤) انه تلقى وحياً من السماء، إذ هبط عليه ملاك اسمه «موروني» Moroni بأطباق من ذهب عليها وعاء من فضة تحوى مجموعة من حجارة خاصة، نقش عليها تاريخ قبائل بنى إسرائيل التى هاجرت إلى أمريكا قبل ظهور المسيح بعدة قرون، وقد ترجمها جوزيف سميث فى كتاب أطلق عليه اسم «كتاب مورمون» أصبح هو الكتاب المقدس للجماعة. واتخذ لنفسه تلاميذ أو حواريين أو «الرسل» الاثنى عشر. جاء فى تعاليمه ان الله قد تطور من الإنسان، وأن البشر يمكن أن يكونون آلهة، وأن شخصيات التثليث هى موجودات متميزة. وأنه كان للنفوس البشرية وجود سابق. كما أنه دعا الى اباحة تعدد الزوجات. بنى «سميث» مدينة جديدة فى ولاية «الينوى» وأصبح عمدتها وقائدا لقواتها المسلحة. ألقى القبض عليه، لكن قتله أحد الدهماء فى يونيو عام ١٨٤٤ (المترجمان).

يتسق مع مبدأ الحرية بتاتاً، بل أنه يتناقض معه تناقضاً مباشراً، لأنه يوثق بالاغلال نصف أعضاء المجتمع، بينما يعفي نصفه الآخر من قيود هذا الإلزام. ومع ذلك يتعين علينا أن نذكر أن هذا الوضع قد تقبله النساء بمحض إرادتهن، وهن اللائي يعنيهن الأمر ويقع عليهن الحيف، والشأن في هذا هو الشأن في أي نظام للزواج. وبالغا ما بلغت غرابة هذا النظام، فإن من الممكن تبريره، بالعرف الشائع بين الناس. وهو الذي يوحي إلى المرأة بالاعتقاد بأن الزواج هو مطلبها الوحيد، ويجعل من المعقول أن تؤثر الكثيرات من النساء أن تكون الواحدة منهن إحدى زوجات يقترن بهن رجل واحد على أن تقضي حياتها عانساً. ثم انهم - معتنقو هذه الديانة - لا يدعون الامم الأخرى الى الاعتراف بعقود زواجهم، ولا الى أعفاء بعض سكانها من تطبيق قوانينها متى كانوا يدينون بالآراء المورومنية. فإذا كان المنشقون قد أباحوا لخصومهم كل هذا التسامح، وسلّموا لهم بأكثر مما يقتضيه العدل، وغادروا البلاد التي أنكرت معتقداتهم، واستقروا في مكان قصي من الأرض كانوا أول من ردّه صالحاً لعمران البشر، فان من الصعب علينا أن نجد مبدأ - إلا مبدأ الاستبداد - يبيح منعهم من العيش هناك في ظل ما يحلو لهم من القوانين، طالما كانوا لا يقومون بالاعتداء على غيرهم من الشعوب، ويعطون الحرية كاملة، لمن لا تروقه أساليب حياتهم، أن يرحل عنهم.

ولقد اقترح كاتب محدث - له من بعض الوجوه، قيمته في عالم الأدب - أن نشن - بلغته - حرب تمدين لا حربا صليبية، ضد هؤلاء الذين يبشرون بتعدد الزوجات لوضع حد لما يبدو في نظره خطوة ارتداد في طريق المدينة. ومع أني أراها، كما يراها هذا الكاتب، إلا اني لا أرى لأي فريق من الناس الحق في إكراه غيره على التقدم في طريق المدنية، ومادام الذين يعانون من تطبيق القوانين الفاسدة لم يطلبوا العون من أحد، فإنني لا أرى لأحد لا يعنيه أمرهم، الحق في التدخل في أمورهم، والعمل على إزالة وضع يتقبله جميع الذين يعنيهم، بحجة أنه عار في نظر قوم يقيمون على بعد أميال منهم، ولا يعنيهم الأمر في كثير ولا قليل. فليبعثوا مبشرين لمقاومة الدعوة اذا شاءوا ولينهاضوا تقدم مثل هذه المعتقدات بين أبناء أمتهم بالوسائل المشروعة،

وليس من بينها اسكات الدعاة ـ وإذا كانت المدنية قد نجحت فى التغلب على الهمجية، حينما كانت الهمجية تَبْسِط نفوذها على بِقَاع الأرض، كان من العبث أن نخشى أن تستيقظ الهمجية وتنهض من رقادها، وتكتسح معالم المدنية، وأن المدنية تخضع لعدوها المقهور بمثل هذه السهولة، لابد أن تكون قد فسدت وأصابها التلف، إلى حد أن أحداً من قادتها أو دعاتها، أو من أى طائفة أخرى، لديه القدرة أو الاستعداد لاحتمال متاعب الدفاع عنها، وإذا صحّ هذا كان إسراعها نحو الموت خير وأبقى، لأنها إن بقيت سارت من سئ إلى أسوأ حتى يقدر لها أن تتحطم، ثم تبعث من جديد على يد أصحاب الهمة والنشاط من الهمج ـ كما حدث للإمبراطورية الغربية.



الفصل الخامس

تطبيقات

لابد من التسليم تسليماً عاماً، بالمبادئ التى ذكرناها فى الصفحات السابقة كأساس لمناقشة التفصيلات، قبل أن يكون من الممكن تطبيقها، باتساق، على القطاعات المختلفة للشئون السياسية والأخلاقية، وقبل أن نأمل فى أن يكون لها أى قدر من الحسنات، وأنا أستهدف من الملاحظات القليلة التى أسوقها حول مسألة التفصيلات أن أوضح هذه المبادئ لا أن أتتبع نتائجها. ولن أسوق الكثير من التطبيقات بل نماذج لها فحسب، مما قد يجلب قدراً كبيراً من الوضوح على معنى قاعدتين وحدودهما. وهما يشكلان معاً جوهر النظرية التى عرضتها فى هذا الكتاب، ويساعدان القارئ على تكوين حكم، والموازنة بينهما، لاسيما فى الأمور التى تبدو مشكوكاً فى أمرها، كلما أشكل عليه الأمر فلم يدر أيهما ينبغى تطبيقه فى حالة معينة.

وهاتان القاعدتان هما: أولاً؛ أن الفرد غير مسئول عن أفعاله أمام المجتمع عندما تكون هذه الأفعال لا تمس أحداً سواه. فليس أمام المجتمع من سبيلٍ مشروع للتعبير عن كراهيته أو امتعاضه لسلوكه سوى أن ينصحه أو يوجّهه، أو يقنعه، أو يتجنبه غيره من الناس لو رأوا أن ذلك ضرورى لمصلحتهم. ثانياً؛ أما بالنسبة لأفعال الفرد التى تكون ضارة بمصالح الآخرين، فإنّ الفرد مسئول عنها، وهو فى هذه الحالة يمكن أن يخضع إما للعقاب القانونى أو الاجتماعى، وفق ما يراه المجتمع ضرورياً لحماية نفسه.

ولا ينبغى على الإطلاق - منذ البداية - أن نفترض أنه إذا كان تدخل المجتمع فى حالة الضرر الواقع، أو المحتمل، على مصالح الآخرين له ما يبرره، فإنه لا يبرر تدخل

المجتمع بصفة مستمرة، ذلك لأننا نجد أن الفرد فى حالات كثيرة يسعى لتحقيق غرض مشروع، لكنه يضطر إلى إحداث ألم أو خسارة للآخرين أو أن يحرمهم من خير كانوا يأملون ـ لمبررات معقولة ـ فى الحصول عليه. وينشأ هذا التضارب فى مصالح الأفراد ـ فى الغالب ـ من الأنظمة الاجتماعية السيئة، ويكون لا مندوحة عنه إذا استمرت هذه الأنظمة. وقد لا يمكن تفادى بعضها فى ظل أيةّ أنظمة فمن ينال وظيفة يتنافس عليها كثيرون، ومن يفز فى امتحان مسابقة، ومن يفضل على غيره فى الحصول على غرض يرغب فيه الاثنان معاً، هؤلاء جميعا يربحون من خسارة الآخرين، ومن ضياع مجهودهم، وخيبة أملهم، غير أن من الأفضل لصالح البشر، باعتراف الجميع، أن يسعى هؤلاء الأشخاص للوصول الى أهدافهم دون أن يعوقهم هذا النوع من العواقب. ويعبارة أخرى فان المجتمع لا يُسلّم للمتنافس الخاسر بأى حق، قانونى أو أخلاقى، فى حمايته من هذا النوع من الألم. ولايرى أن من الواجب أن يتدخل إلا عندما يكون النجاح نتيجه لاستخدام وسائل لا تسمح بها المصلحة العامة. كالغش أو الخيانة أو الإكراه.

ومن ناحية أخرى نجد أن التجارة من الأعمال الاجتماعية، فمن يقوم ببيع أى نوع من السلع للجمهور يقوم بعمل يؤثر فى مصالح الآخرين، وفى مصالح المجتمع بصفة عامة، ومن ثَمّ يندرج سلوكه من حيث المبدأ، ضمن السلطة القضائية للمجتمع؛ وبالتالى فقد قيل قديماً أن من واجب الحكومة أن تتدخل، فى جميع الحالات ذات الأهمية: مثل تحديد الأسعار، وتنظيم مسار الصناعة. ولكن الناس الآن يسلمون، وأن كان ذلك بعد جهد عنيف، أن أفضل وسيلة لرخص أسعار البضائع وجودتها فى آن واحد هو إطلاق الحرية التامة للمنتجين والبائعين، على أن يكون الكابح الوحيد هو حرية مماثلة للمشترين فى الحصول على ما يلزمهم من أماكن أخرى. وتلك هى ما تسمى بنظرية التجارة الحرة Free Trade التى تعتمد على اسس مختلفة عن مبدأ الحرية الفردية الذى عالجناه فى هذه الدراسة، وأن كان يماثله فى قوة الأساس. إن القيود التى تفرض على التجارة وعلى الإنتاج بقصد التجارة هى كوابح، وكل كابح من حيث هو كابح شر.

والواقع أن القيود التى تتحدث عنها انما تمس ذلك الجانب من السلوك الذى يخضع لسيطرة المجتمع، وهى لا تكون سيئة إلا لأنها لا تؤدى، فى الحقيقة الى النتائج المنشودة من ورائها. وكما أن مبدأ الحرية الفردية لايندرج ضمن نظرية التجارة الحرة، فإنه بالمثل لا علاقة له بمعظم الموضوعات التى تنشأ حول حدود هذه النظرية، كالبحث مثلاً، فى مقدار السيطرة العامة المسموح بها لمراقبة الغش، أو الاحتياطات الصحية، أو لحماية العمال الذين يعملون فى أعمال خطرة. فهذه الموضوعات لا تندرج ضمنها اعتبارات الحرية إلا بمقدار ما يكون ترك الناس وشأنهم أفضل باستمرار من تقييدهم والسيطرة عليهم. والقول بأنه من المشروع السيطرة والتقييد، فى سبيل هذه الغايات هو، من حيث المبدأ، قول لا يمكن إنكاره. لكن هناك من ناحية أخرى موضوعات تتعلق بالتدخل فى التجارة وهى فى جوهرها موضوعات ترتبط بالحرية وذلك مثل «قانون مين Maine Law»(١) الذى سبق ذكره وتحريم استيراد الأفيون من الصين، وتقييد بيع السموم. وغير ذلك من الحالات التى يكون هدف «تدخل الحكومة» منع الحصول على سلعة معينة أو جعله مستحيلاً، وهى تدخلات يمكن الاعتراض لا باعتبارها انتهاكاً لحرية المنتج أو البائع، بل لحرية المشترى.

وأحد الأمثلة السابقة وهى تقييد بيع السموم ـ يفتح موضوعاً جديداً للنقاش وهى الحدود المناسبة لما يمكن أن نسميه وظائف الشرطة. فما هو الحد الذى يجوز فيه الاعتداء على الحرية لمنع جريمة أو حادثة؟ لا شك أن إحدى وظائف الحكومة هى اتخاذ الاحتياطات المناسبة لمنع الجريمة قبل وقوعها تماما، كما أن من واجبها اكتشاف الجريمة بعد وقوعها ومعاقبة مرتكبيها، غير أن وظيفة الحكومة فى منع الجريمة قد تكون عرضة لسوء الاستخدام والاعتداء على الحرية أكثر من وظيفة معاقبة مرتكبيها. إذ لا يكاد يكون هناك جزء مشروع من حرية الفعل للانسان إلا

١- قانون لتحريم بيع الخمور ارتبط باسم سير هنرى مين (١٨٢٢- ١٨٨٨) المشرّع الإنجليزى والمؤرخ للقانون وكان حاكماً للهند من ١٨١٣- ١٨٦٩ وهو المسئول إلى حدٍ كبير عن التشريعات فى الهند، وله العديد من المؤلفات فى القانون الرومانى، والقانون القديم بصفة عامة. (المترجمان).

ويمكن تصويره، ويحق أيضاً، فى صورة وسيلة تسهيل هذا الشكل أو ذاك من أشكال الانحراف. ومع ذلك فلو رأت السلطة العامة (الحكومة)، أو حتى أحد الأشخاص، شخصاً يقوم بالتحضير للجريمة على نحو واضح، فإنها ملزمة بعدم السكوت حتى تقع الجريمة بل فى استطاعتها التدخل لمنعها. ولو كانت السموم لاتباع أبداً ولا تُسْتَخْدَم قط، لأى غرض سوى اقتراف القتل لكان من الواجب حقاً تحريم تصنيعها وبيعها. لكن الواقع أنها يمكن أن تستخدم لا فقط لأغراضٍ بريئة بل أيضاً لأغراضٍ نافعة، ولا يمكن تقييد بيعها فى حالة إلا ويؤثر ذلك فى الحالة الأخرى. ومن ناحية أخرى فمن وظائف السلطة العامة أيضا (الحكومة) اتخاذ الحيطة دون وقوع الحوادث، فلو تصادف أن رأى أحد أفراد الشرطة، أو أى فرد آخر، شخصاً يحاول أن يعبر فوق جسر غير آمن، ولا وقت لتحذيره من الخطر الذى هو مقدم عليه، جاز أن يمسك به ويجذبه الى الخلف، دون أن يكون هناك أى انتهاك حقيقى لحريته، ذلك لان الحرية هى أن يفعل المرء ما يرغب فيه، وهو لا يرغب فى أن يسقط فى النهر غير أنه إذا لم يكن ثَمَّة خطر محقق، بل فقط مجرد احتمال، فإن الشخص هو وحده القادر على الحكم بمدى كفاية بواعثه للمُضِى قدماً فى المخاطرة، ومن ثم ففى مثل هذه الحالة ينبغى تحذيره فقط، فيما أتصور (اللهم إلا إذا كان طفلاً، أو منفعلاً أو فى حالة هياج أو ذهول لا يستطيع استخدام كامل قواه العقليه) - لا أن نمنعه بالقوة من أن يعرض نفسه لهذا الخطر. ويمكن تطبيق هذه الاعتبارات فى حالة بيع السموم، وسوف يمكننا ذلك من أن نقرر أى الوسائل المراد بها تقييد البيع يتفق مع مبدأ الحرية، وأيها لا يتفق مع هذا المبدأ، فمثلاً الاحتياط بوضع بطاقات على المواد السامة للتعبير عن طابعها الخطر يمكن أن يكون اجباريا دون أن يكون فى ذلك أى اعتداء على الحرية، فلا يمكن للمشترى الا يرغب فى معرفة أن للشئ الذى اشتراه خواص سامة، لكن الزام كل من يريد شراء مواد سامة بأن تكون معه شهادة طبية سيجعل الحصول عليها للأغراض المشروعة، مستحيلا فى بعض الأحيان، ومكلِفاً جداً بصفة مستمرة. ويبدو لى أن الطريقة الوحيدة لوضع صعوبات فى طريق ارتكاب الجريمة عن طريق السموم دون اعتداء على حرية مَنْ يريد شراءها

لأغراض أخرى هى ما يسميه بنتام Bentham بشرط الأدلة المحددة سلفاً Preappint-ed Evidence ـ ومثل هذا الشرط مألوف لكل إنسان فى تحرير العقود. فمن المعتاد ـ وهو قانون صائب ـ أن يشترط القانون لتنفيذ بعض العقود مراعاة بعض الشكليات مثل: التوقيع على العقد، وشهادة الشهود وما شابه ذلك. فإذا ما شبَّ نزاع بعد ذلك أمكن البرهنة على أن العقد سليم، وأنه لم يستجد من الظروف ما يجعله غير صحيح قانوناً، والنتيجة التى تستهدفها هذه الإجراءات هى وضع العراقيل أمام العقود الزائفة أو العقود التى تمت فى ظروفٍ لو كانت معروفة لأفسدت صحة العقد. ويمكن ان توضع تدابير من طبيعة مماثلة أمام بيع المواد أو الأسلحة التى يمكن استخدامها فى ارتكاب جريمة. فقد يطلب من البائع ـ مثلا ـ أن يكتب فى سجل خاص، وقت البيع بالضبط، واسم المشترى وعنوانه، ونوع الأشياء التى ابتاعها وكميتها على وجه الدقة. وأن يسأله عن الغرض الذى من أجله يريد شراء هذه الأشياء، ويسجل الجواب. وعندما لاتكون هناك وصفة طبية، فقد يتطلب ذلك وجود شخص ثالث يسهل أن يستدل على المشترى إذا ما تبين بعد ذلك أن هناك ما يبرر الاعتقاد أن هذه المواد استخدمت فى ارتكاب جريمة. فمثل هذه التنظيمات لن تكون، بصفة عامة، حائلاً يحول دون الحصول على المادة، ولكنها ستكون عقبة كبرى للاستخدام السئ لها دون رادع.

والحق الملازم للمجتمع فى منع الجريمة ضده بالاحتياط منها مقدماً، يوحى بالحدود الواضحة التى تفيد المبدأ القائل بأن الأفعال المتعلقة بمصالح الشخص مهما تكن سيئة لا يجوز فيها المنع أو العقاب. فالسُّكْر، مثلاً، فى الحالات العادية، ليس من المسائل التى يجوز فيها تدخل التشريع، لكن فى ظنى أنه من المشروع تماما أن يوضع الشخص الذى اتهم بارتكاب عمل من أعمال العنف ضد الآخرين بتأثير الخمر ـ أن يوضع تحت قيود قانونية خاصة مقصوره على شخصه، فإذا عاد بعد ذلك إلى السكر، عرَّض نفسه للعقاب، فإذا ما ارتكب وهو فى هذه الحالة جريمة أخرى، وجب زيادة العقوبة بقسوة. والواقع أن السكر يصبح جريمة متى كانت نتيجته إيذاء الآخرين. كذلك الشأن فى البطالة لا يجوز أن يكون مبرراً للعقاب

القانونى اللهمّ إلا فى حالة الأشخاص الذين يعولهم الجمهور، أو إذا ترتب عليها اخلال بعقد أو تعهد، فإذا فشل شخص ما بسبب البطالة، فى اداء واجباته القانونية تجاه الآخرين، كأن يعول أطفاله مثلاً، لم يكن من الاستبداد إجباره على الوفاء بهذه الواجبات ولو بالعمل الجبرى إذا لم تكن هناك وسيلة أخرى متاحة.

ومن ناحية أخرى هناك كثرة من الأفعال لا تضر إلا بأصحابها وحدهم مباشرة ومن ثم فلا يجوز تحريمها قانوناً. لكنها إذا ارتكبت علناً انتهكت حرمة الآداب، وبالتالى تدخل فى فئة الجرائم ضد الآخرين فيصبح تحريمها مشروعاً. ومن هذا القبيل الجرائم التى تخدش الحياء، وليس من الضرورى أن نتوقف عندها طويلا فهى لاترتبط بالموضوع الذى ندرسه إلا بطريق غير مباشر. وبالمثل كثرة من التصرفات التى لا يعترض عليها فى ذاتها بل على ارتكابها - لانية.

وهناك سؤال آخر ينبغى أن نجيب عنه إجابة تتسق مع المبادئ التى أرسينا قواعدها وهو: أيجوز للآخرين أن يحملوا الفرد عن طريق المشورة أو التحريض على أن يقوم بسلوك هو حرٌ فيه، ولكن يلام عليه، وليس من سببٍ يحول دون أن يمنعه المجتمع أو يعاقبه سوى احترامه للحرية، إذا كانت نتيجته السيئة تقع كلها على الفاعل مباشرة؟ لا تخلو الإجابة عن هذا السؤال من صعوبة. ففى حالة الشخص الذى يحرض الآخر على عمل شئ ليست بالضبط حالة سلوك شخصى محض، إذ الواقع أن بذل النصح لشخص ما أو تقديم المغريات له هو عمل اجتماعى. ومن ثمّ فيجوز أن يخضع لرقابة اجتماعية مثله مثل الأفعال التى تؤثر فى الآخرين بصفة عامة. لكن قدراً ضئيلاً من التفكير كفيل بتصحيح هذا الانطباع الأول، بأن نبيّن أنه على الرغم من أن هذه الحالة لا تدخل بالضبط ضمن تعريف الحرية الفردية، فان المبررات التى اقيم بشئونهم مبدأ الحرية الفردية ذاته عليها، لأنه إذا كان لابد من السماح للناس أن يسلكوا فيما يتعلق بشئونهم الخاصة، وفقا لما يبدو لهم أنه فى صالحهم، وعلى مسئوليتهم الخاصة، فلابد أن يكونوا أحرارا كذلك، فى التشاور بعضهم مع بعض فيما يصح أن يفعلوه. وأن يتبادلوا الآراء. وأن يقدموا الاقتراحات للآخرين وأن يتقبلوها منهم. فما يسمح بفعله ينبغى أن يسمح بالنصح

فى فعله. لكن المشكلة تظهر عندما يستفيد المحرض فائدة شخصية من نصحه، وعندما يجعل من نصحه وظيفة يتعيش منها، أو مغنماً مادياً، وهو ما تراه الدولة، ويراه المجتمع، عملاً سيئاً. عندئذ يدخل، فى الواقع، عنصراً جديداً للتعقيد وهو وجود طائفة من الأفراد ذات مصلحة تعارض الصالح العام الذى أسس نمط حياته على شئ مختلف. أيكون التدخل واجباً فى هذه الحالة أم لا؟ هل يجوز مثلاً السماح بالزنى ونوادى القمار ..؟! هل المرء حر فى أن يكون قواداً، وأن يفتح منزلاً للقمار؟! تلك حالة من الحالات التى تقع بالضبط على الحدود الفاصلة بين مبدأين (السماح والمنع) دون أن يتحدد لأول وهلة إلى أيهما تنتمى. وهناك حجج فى صف الجانبين معا. فقد يقال فى صف السماح أن مجرد الاشتغال بحرفة والعيش بفوائد ممارستها، لا يمكن أن يلقب ما هو مسموح به إلى جريمة، فإما أن يسمح بالفعل، باتساق وبلا تناقض وإما أن يمنع باتساق وبلا تناقض، وإذا كانت المبادئ التى دافعنا عنها حتى الآن صحيحة، فإن المجتمع، من حيث هو مجتمع، لا شأن به بالموضوع، ولا يحق له أن يقول عن سلوك لا يخص سوى الفرد أنه خطأ، ليس من حقه أن يتجاوز حدود أن يثنى الفرد عن هذا السلوك بالاقناع، وكما أن الفرد حر فى أن يقنع الآخر فهو حر كذلك فى أن يثنيه عن عزمه. ولكن قد يقال فى معارضة هذا الرأى انه على الرغم من أن الجمهور أو الدولة، ليس لهما الحق فى الحكم على هذا السلوك أو ذاك بأنه صواب أو خطأ، إذا كان لا يمس سوى مصالح الفرد فحسب، بقصد القمع أو العقاب، فإن لهما الحق تماما فى الزعم، إذا كان السلوك سيئاً أو غير سئ، بأن تلك نقطة، على أقل تقدير، لاتزال موضع جدل. وإذا افترضنا ان الأمر كذلك فلن يخطئا إذا حاولا إبعاد تأثير المحرضات المغرضة الصادرة عن أناس لا يمكن أن يكونوا محايدين، اناس لهم مصلحة شخصية مباشرة فى الجانب معين، وهو الجانب الذى تعتقد الحكومة أنه خطأ، ويجاهرون بترويج هذا الجانب لاغراض شخصية فحسب، وقد يقال أن لاشئ، يقيناً، سوف يضيع، ولن تكون ثمة تضحية بالخير، اذا رتبنا الأمور على نحو يمكّن الأشخاص من اختيار سلوكهم سواء عن حكمة أو عن حمق، إذا ابتعدوا، بقدر المستطاع، عن حيل الأشخاص الذين يلجأون لاستمالة ميولهم لتحقيق أغراض خاصة بهم.

ومن ثم فإنه على الرغم من أن (هكذا يمكن أن يقال) القوانين الخاصة بالألعاب غير المشروعة لا يمكن الدفاع عنها على الإطلاق، رغم أن جميع الأشخاص ينبغى أن يترك لهم الحرية فى أن يقامروا فى منازلهم أو منازل الآخرين، أو فى أى مكان يلتقون فيه أو يشتركون فيه، ولا يفتح أبوابه إلا للأعضاء وأصدقائهم، فإنه لا يجوز أن يسمح بنوادى القمار العامة. صحيح أن المنع لا يمكن فى هذه الحالة أن يكون مؤثراً، ومهما منحت الشرطة من قوة طاغية فإن نوادى القمار يمكن أن تستمر تحت شعار ادعاءات أخرى. لكن المقامرين مع ذلك قد يضطروا لأن يقوموا بعملياتهم فى الخفاء وبدرجة من السرية، بحيث لا يعلم أحد من أمرهم شيئاً، سوى أولئك الذين يسعون اليهم. بل أكثر من ذلك فلا ينبغى على المجتمع أن يستهدفهم، ولاشك أن هذه الحجة تتضمن قدراً ملحوظاً من القوة .لكنى لن أغامر بتقرير ما إذا كانت كافية لتبرير ذلك الشذوذ الأخلاقى الذى يعاقب المحرض أو المساعد فى حين يسمح للمرتكب الأساسى أن يكون حراً ٠ ولابد أن يكون كذلك، والذى يقضى بمعاقبة صاحب نادى القمار بالغرامة أو السجن ويعفو عن المقامر ذاته، ويعاقب القواد، ويترك الزانى. وعلى أسس مشابهة لا أعتقد أنه ينبغى التدخل فى العمليات العامة الخاصة بالبيع والشراء. وتقريباً كل بضاعة تباع أو تشترى يمكن أن تستخدم استخداما فيه افراط. غير أن البائعين لديهم مصلحة مادية فى تشجيع الافراط. لكنك لن تستطيع إقامة حجة بناءاً على ذلك لصالح قانون مين Maine law مثلاً ـ ذلك لأن فئة المتعاملين فى المشروبات الروحية ـ رغم أنهم غارقون فى سوء سلوكهم ـ فلا مندوحة عن خضوعهم للاستخدام المشروع. غير أن مصلحة هؤلاء المتعاملين فى نشر الادمان هى شر حقيقى، وتعطى للدولة الحق، فى فرض القيود وطلب الضمانات التى ستكون بلاشك انتهاكاً للحرية المشروعة.

وهناك سؤال أبعد هو: أيجوز للدولة وهى تسمح بالحريات أن تحبط ـ بطريق غير مباشر ـ السلوك الذى تعتقد أنه يتعارض مع مصلحة الفاعل؟ أيجوز لها مثلا أن تجعل من وسائل السُكر أشد تكلفة، أو أن تقيّد عدد الأماكن التى تُباع فيها الخمور؟. الواقع أن عدداً كبيراً من التمييزات مطلوب فى مثل هذه المسائل العملية.

إن فرض الضرائب فقط لمجرد جعل الخمور أصعب فى الحصول عليها، إجراء لا يختلف إلا فى الدرجة عن تحريمها تماماً. ولا يمكن أن يكون له ما يبرره إلا إذا كان للتحريم ما يبرره، لأن كل زيادة فى الثمن هى تحريم لمن لا يستطيع دخله أن يصل إلى هذا السعر المرتفع، وهو عقاب موقع عليه نظير اشباع ميل من ميوله، إن اختيار الناس للذات وطريقتهم فى إنفاق دخلهم بعد أداء الالتزامات الأخلاقية والقانونية للدولة وللافراد، هو أمر يعنيهم فقط، وينبغى أن يظل داخل تقديرهم. وقد تبدو هذه الاعتبارات لأول وهلة، إدانة لفرض الضرائب على الخمور دون غيرها من السلع. لكن ينبغى علينا أن نتذكر أن فرض الضرائب بغرض جمع الأموال هو أمر لا مندوحة عنه على الإطلاق. فمن الضرورى فى معظم البلدان أن يكون قدر كبير من الضرائب التى تفرض غير مباشرة. ومن ثم فلا تستطيع الدولة أن تمتنع عن فرض عقوبات، قد تكون عند بعض الناس بمثابة التحريم، على بعض البضائع الاستهلاكية. وهكذا فإن من واجب الدولة أن تراعى عند فرض الضرائب، ما هى البضائع التى يمكن للمستهلك أن يستغنى عنها. وأن يختار منها، من باب أولى a fortiori، البضائع التى تظن أن استهلاكها، إذا ما تجاوز قدراً معيناً، فإنه تحدث ضرروراً مؤكداً. ومن ثم فإن فرض الضرائب على المشروبات الكحولية إلى الحدا لذى يجمع اكبر قدر من الدخل (على افتراض أن الدولة بحاجة الى كل الأموال التى تجمعها) ليس إجراء مقبولاً فحسب، وإنما هو مستحب أيضاً.

أما مسألة بيع السلع التى تكون، إنْ قليلا أو كثيراً نوعاً من الاحتكار، فلابد أن نجيب عنها بطريقة مختلفة للأغراض التى يتجه إليها التقييد. أما جميع أماكن الملاهى التى يطلب من الشرطة مراقبتها، وكذلك جميع الاماكن من هذا القبيل، فالسبب أن هذه الأماكن هى التى تنشأ فيها الجرائم ضد المجتمع بصفة خاصة. ومن هنا فإن من الأفضل أن تحصر سلطة بيع هذه السلع (على الأقل بالنسبة للاستهلاك الفورى فى المكان نفسه) لأشخاص معروفين ومشهود لهم بحسن السلوك،، وتنظيم ساعات فتح هذه الأماكن وإغلاقها، وفقاً لمقتضيات الحراسة العامة والمراقبة، على أن تسحب تراخيص هذه الأماكن إذا تكرر إخلالها بالأمن، أو تسترهم

علـى الجريمة أو عـجزهـم عـن منعـها، أو المحافـظة علـى المكان، أو إذا أصـبحت أمـاكن لضـرب المواعـيد مـع الغـوانى أو لتـحضـير الجـرائم ضـد القانـون. لكـنى لا أسـتطيع تصـور تقييـد أبعد، من حيـث المبدأ، يمـكن أن يكون لـه ما يبرره، فـمثلاً تحديـد عدد الحانات، وأمـاكن المشروبات الـروحية، بهدف جـعل الوصـول إليـها أمراً صعباً أو بالـغ الصعـوبة، أو بهدف الـتقليـل من فرص الغـواية، لا فقط لمضايقة الجـميع لأن بعـضا منهم يسـئ استعمال مـا يصل إليه بسهـولة، لكنه لا يناسـب إلا حالة مـجتمـع تعامل فيـه الطـبقـة العـاملة كـما يُعـامل الأطـفال والـهمـج، ويوضعـون فـى لـون من الـتربيـة والتقييد، تجعلهم صالحين فى المستقبل للاستمتاع بمزايا الحرية. غير أن ذلك ليس هـو المبـدأ الذى تعامل علـى أساسه، صراحة، الـطبقة العـاملة فى البلاد الحـرة. وليس ثمـة شـخص يـضفـى على الحـرية أدنى قـيمة يوافق أن تحـكم هذه الـطبـقة علـى هذا النحو، ما لـم يكن قد استنفذ جميع الجهود لتربيتها وتعويدها على الحرية، وعلى أن تحكم بوصفها طبقة حرة، ثم ثبت له، علـى نحو قاطع، أنها لا يمكن أن تحكم إلا كما يحـكم الأطفال. ويـظهرنـا القول الـبديل علـى مدى سـخـف الزعم بـالحاجة، هنـا، إلى مناقشة الجهـود التى بذلـت فى أية حالـة. والواقع انه بـسبب أن مؤسـسات هذا البـلد مليئة بالمتناقضات، فان الأمور التى تحظى بالقبول فى التطبيق العملى، وتنتمى إلى الـنظام الاستـبدادى، أو ما تسـمى بالحـكومة الـنموذجـية، بيـنما الحريـات العامـة فى مؤسسـاتنا تعـوق ممارسة قدر من الضبط الضـرورى لجعل الكـوابح ذات أثر حقيقى فى التربية الأخلاقية.

لقد سبق أن أشرنا فى مرحلة مبكرة من هذا البحث إلى أن حرية الفرد فى الأمور التى تخص الفرد وحده تستدعى حرية مناظرة لأى عدد من الأفراد لتنظيم، بالاتفاق المشترك، تلك الأمور الـتى تجمعهم معاً، وتخصهم دون سواهم. ولـيس ثمة صعوبة فى هـذه المسألة، مـادامت ارادة الأفراد المـعنيين تظل باقـية بلا تـغيير، بحيث يـدخل الواحـد منهم مـع الآخر فى اتفـاقيات، وما دامـوا، كقاعـدة عامة، يحـافظون علـى هذه الاتفاقيات. ومع ذلك فهـذه القاعدة العامة لها بعض الاستثناءات، بالـنسبة للقوانين، وربما بالـنسبة لـكل بلد. فـمثلا ليس الأفـراد ملزمين بـاتفاقات تـنتهك حـقوق طرف

ثالث، فهذا موقف يعتبر فى بعض الأحيان مبرراً للتحلل من أى اتفاق، كما أنهم غير ملزمين باتفاقات تلحق الأذى بهم هم أنفسهم. ففى هذا البلد، على سبيل المثال، وفى معظم البلدان المتحضرة الأخرى، فإن الاتفاق الذى يتعهد فيه الفرد بأن يبيع نفسه فيصبح عبداً، أو أن يسمح بمثل هذا البيع، اتفاق باطل ولاغٍ، فلا يقره قانون ولا رأى عام. والأساس الذى يرتكز عليه تحديد سلطة الفرد فى التصرف الارادى فى نصيبه من الحياة واضح وظاهر فى مثل هذه الحالة الصارخة. فالمبرر الذى يمنع التدخل فى حرية الأفعال الإرادية للشخص، اللهم إلا إذا كانت تضر بمصالح الآخرين ـ هو المحافظة على حريته ـ أن اختياره الإرادى للفعل دليل على أن ما اختاره مرغوب فيه، أو أنه على أقل تقدير قادر على تحمله، وأن أفضل وسيلة لضمان خيره هو أن تتركه يتخذ الوسائل الكفيلة بتحقيقه. غير أن بيع الفرد لنفسه كعبد يعنى أنه يتنازل عن حريته، ويمتنع فى المستقبل عن استخدامها استخداما يتجاوز هذا الفعل المفرد. ومن ثم فانه يهدم، فى هذه الحالة، الغرض نفسه الذى يبرر له أن يعرض نفسه للبيع، فهو لن يكون حراً بعد ذلك، لكنه سيكون، من الآن فصاعداً فى موقف لا يكون فيه المبرر فى صالحه، وهو الذى يبقى فيه طواعية. ولا يمكن أن يطلب من مبدأ الحرية أن يعنى أن يكون المرء حراً فى أن لا يكون حرا! فليس من الحرية أن نسمح للمرء أن يتنازل عن حريته. هذه المبررات الواضحة غاية الوضوح فى هذه الحالة الخاصة لها تطبيقات واسعة أيضاً وواضحة كل الوضوح. وإن كانت ضرورات الحياة تفرض عليها حداً هنا وهناك. وتضطر الفرد باستمرار، لا أن يتنازل عن حريته، بل أن يوافق على هذا الحد أو ذاك. غير أن المبدأ الذى يفرض اطلاق حرية الفعل للفرد فيما يخص أمره هو، يقضى أن يكون الأفراد الذين يدخلون فى تعهدات بعضهم مع بعض فى أمرر لا تخص طرفاً ثالثا، قادرين على التحرر من تلك التعهدات، وبغير مثل هذا التحرر الإرادى ربما لا تكون هناك عقود ولا عهود اللهم إلا تلك التى ترتبط بالمال أو ما يقيم بالمال فهى التى يمكن للمرء أن يغامر فيقول أنه ينبغى أن لا يكون فيها حرية التراجعأيا كانت. ولقد ذهب البارون فلهلم فون همبولت Baron Wilhelm Von Humboldt فى بحثه الممتاز الذى سبق

أن اقتبست منه ـ فقرة ـ إلى أنه يعتقد أن التعهدات المشتملة على علاقات شخصية أو خدمات شخصية ينبغى أن لا تكون ملزمة قط، من الناحية القانونية إلا لفترة محددة من الزمن. وأن أكثر هذه التعهدات أهمية هى الزواج الذى يحمل طابعاً خاصاً هو أن مقاصده تحبط مالم يشعر الطرفان أنهما فى تناغم وانسجام، ولا ينبغى أن لا يحتاج أكثر من أن تعلن إرادة أحد الطرفين التحلل منه حتى يتم فسخه. والواقع أن موضوع الزواج بالغ الأهمية، شديد التعقيد، حتى أنه لا يمكن مناقشته على نحو عابر، لكننى أشرت إليه على نحو سريع من حيث أنه ضرورى لهدف الايضاح. وإذا كان الإيجاز والعمومية فى بحث «البارون همبولت» قد اضطرته إلى أن يقنع بذكر النتيجة دون مناقشة المقدمات، فمما لا شك فيه أنه كان يدرك أن المسألة لا يمكن البت فيها بناء على أسباب بالغة البساطة كتلك التى اقتصر عليها. فلو أن المرء سواء عن طريق الوعد أو السلوك، شجّع غيره على أن يثق فى مواصلته السلوك على نحو معين ـ ويبنى توقعاته وحساباته على هذا الأساس، وحدد جانباً من تخطيط حياته على هذا الزعم ـ فمن الواضح أنه بذلك يجعل سلسلة جديدة من الالتزامات الأخلاقية تنشأ تجاه هذا الشخص، وهى التزامات يجوز التحكم فيها، لكن لا يمكن تجاهلها. ومن ناحية أخرى فلو أن العلاقة بين طرفين متعاقدين أدت الى نتائج تمس الآخرين، أو لو أنها أدت إلى وضع طرف ثالث فى موقف حرج، أو أنها أدت إلى ظهور أطراف أخرى إلى الوجود كما هى الحال فى عقد الزواج ـ فإن ذلك يؤدى إلى نشأة التزامات جديدة من الطرفين المتعاقدين، نحو هذه الأطراف الثالثة ـ ولابد أن يتأثر تنفيذها إلى حد كبير أو على الأقل طريقة تنفيذها، باستمرار العلاقة بين الاطراف الأصلية فى العقد أو فسخها. ولاينتج من ذلك ـ ولا أستطيع أن أسلم بأنه ينتج منه ـ أن تمتد هذه الالتزامات فتقضى بضرورة تنفيذ العقد حتى ولو كان ذلك على حساب سعادة الطرف الذى يكره التنفيذ، لكننى أسلم بأن هذه الالتزامات عنصر ضرورى فى الموضوع. وحتى إذا كان وجودها، كما يعتقد «فون همبولت» لا يغير من الأمر شيئاً بالنسبة للحرية القانونية للطرفين المتعاقدين فى إعفاء أنفسهم من الاتفاق، (وأنا كذلك أعتقد أن وجودها ينبغى أن لا يغير شيئاً كبيراً). فمن

الضروري أنها تؤثر تأثيراً كبيراً في الحرية الأخلاقية. فالمرء ملزم أن يضع في اعتباره جميع هذه الظروف، وأن يزن مصالح الآخرين بميزان سليم، قبل أن يعزم على اتخاذ خطوة، قد تؤثر في مصالحهم، وإلا كان مسئولا مسئولية أخلاقية عما يصيبهم من ضرر. وأنا أسوق مثل هذه الملاحظات الواضحة بوصفها خير مثال لتوضيح المبدأ العام للحرية، وليس لأنها ضرورية لهذه المشكلة الجزئية على الاطلاق، فمشلكة الزواج تناقش، في العادة من زاوية أن مصالح الأطفال هي كل شئ، وأن مصالح الكبار، أو الزوجين هي لاشئ.

لقد سبق أن لاحظنا أنه نظراً لعدم الاعتراف بمبادئ عامة فإن الحرية كثيراً ما يُسلَّم بها حيث ينبغي منعها، كما أنها تمنع حيث ينبغي أن تمنح سواء بسواء. فإحدى الحالات التي كانت فيها مشاعر الحرية بالغة القوة - في العالم الأوربي الحديث - كانت في نظري، في غير موضعها تماماً. فالفرد ينبغي أن يسلك كما يشاء بالنسبة لمصالحه الخاصة ولكنه لا ينبغي أن يكون حراً في أن يسلك كما يشاء بالنسبة لغيره بحجة أن مصالح الغير هي مصالحه الخاصة. والدولة على حين أنها تحترم حرية كل فرد فيما يتعلق بشئونه الخاصة، ملزمة أن تراقب في يقظة كيف يستخدم السلطة التي تمنحها له على الآخرين. غير أن هذا الالزام يهمل تماماً، تقريبا - في حالة العلاقات الأسرية، مع أنها حالة أكثر من غيرها من الحالات بكثير، حتى ولو كانت مجتمعة - من حيث تأثيرها المباشر على سعادة الإنسان. وليس ثمة ما يدعو أن نتوسع هنا في عرض سلطة الأزواج الاستبدادية على زوجاتهم، ولاشئ نحتاج اليه لإزالة هذا الشر تماما سوى أن يكون للزوجات نفس حقوق الأزواج، وأن يحميهن القانون بنفس الطريقة التي يحمي بها الازواج وكما يحمي الأشخاص الآخرين، لاسيما وأن الذين يدافعون عن هذا الظلم، لا يفعلون ذلك بالالتجاء إلى مبدأ الحرية بل يُعْلِنون، بصراحة، وأن حجتهم هي القوة فهم أبطال السلطة. أما في حالة الأطفال إن الأفكار التي تسئ استعمال الحرية تقف عقبة حقيقية أمام قيام الدولة بواجباتها. ولابد للإنسان أن يؤمن أن أطفال المرء هم جزء من نفسه بالمعنى الحرفي، لا المجازي، للكلمة، فالناس متنمرة لأي تدخل من القانون حتى ولو كان

ضئيلاً، فى سلطتهم المطلقة وسيطرتهم الكاملة على أطفالهم. ربما كانوا أكثر تنمراً من تدخل القانون فى حريتهم فى السلوك. وهكذا فإن معظم أفراد الجنس البشرى يقدرون السلطة أكثر مما يقدرون الحرية. أنظر مثلا إلى موضوع التربية. أليس من البديهيات الواضحة بذاتها أنه من واجب الدولة أن تطلب قدراً معيناً من التربية لكل موجود بشرى ولد على أرضها وأصبح مواطناً؟ ومع ذلك فمن ذا الذى يجرؤ على التصريح بهذه الحقيقة؟ لستُ أنكر أنك لن تجد مَنْ يعارض فى أن من أقدس واجبات الوالدين (أو بالأحرى واجبات الأب كما يقرر القانون الآن وكذلك العرف السائد) بعد أن وهبا العالم موجوداً بشريا، أن يقدما لهذا الموجود التربية المناسبة التى تؤهله للقيام بدوره فى الحياة خير قيام، نحو نفسه وتجاه غيره من الناس. ولكنك لاتكاد تجد بين أهل البلاد - مع إجماعهم على الاعتراف بأن هذا هو واجب الأب. -من يرى اجباره على القيام به. فبدلاً من إلزامه ببذل الجهد أو التضحية لضمان تربية طفله يترك الأمر لاختياره فى القبول أو الرفض حتى بعد أن أصبحت التربية مجانية! لا يزال الناس لا يعترفون بأن انجاب طفل إلى الوجود دون أن يكون هناك إمكان لتقديم الغذاء المناسب لجسمه، والتربية لذهنه، جريمة أخلاقية ضد النسل والنفس، وضد المجتمع فى أن واحد، وأنه إذا لم يقم الوالد بهذا الالتزام وجب على الدولة أن تقوم به على نفقة الوالد بقدر المستطاع.

وما أن يتم التسليم بواجب التربية الشاملة وضرورتها على نحو إلزامى، حتى تنتهى المشكلات بصدد ما ينبغى أن تتولى الدولة تدريسه، وكيف ينبغى عليها تدريسه، وهو موضوع أصبح أرض قتال بين الطوائف والأحزاب المختلفة مضيعين الوقت والجهد - الذى كان ينبغى أن يُنفق فى نشر التربية والتعليم - فى مشاجرات حول التربية والتعليم. ولو أن الحكومة فكرت فى أن تطلب لكل طفل قدراً معينا من التربية الجيدة لوفّرت على نفسها جهد تدريس هذه التربية. ويمكن لها أن تترك للآباء حرية تربية أطفالهم فى المكان، وبالطريقة التى ترضيهم، وأن تكتفى هى بدفع المصروفات المدرسية لأبناء الطبقات الفقيرة، وبدفع نفقات التعليم كاملة للاطفال الذين ليس لهم عائل يدفع عنهم هذه النفقات. أما الاعتراضات التى توجه - ولها ما

يبررها، ضد التربية التى تقوم بها الدولة، فإنها لا تنطبق على قيام الدولة بالتعليم الالزامى، بل ضد أن تأخذ الدولة على عاتقها توجيه ذلك التعليم، وهو أمر مختلف أتمّ الاختلاف. أما القول بأن التعليم كله، أو الجانب الأعظم منه، ينبغى أن يكون فى يد الدولة، فأنا أكثر الناس استنكاراً وشجباً له. فإن كل ماسبق أن ذكرناه عن الشخصية الفردية المستقلة، ووجوب اختلاف الآراء، أن تنوع طرق السلوك يستوجب الاهتمام باختلاف المذاهب فى التعليم، ذلك لأن التعليم العام فى الدولة ما هو إلا وسيلة مستترة لصب الأفراد كلهم فى قالب واحد، بحيث يصبح كل فرد منهم شبيها بالآخر. ولما كان القالب الذى يفرغون فيه هو الذى تريده السلطة المهيمنة فى الحكومة، سواء أكانت هى سلطة الملك، أو القساوسة، أو جماعة أرستقراطية أو الغالبية العظمى فى الجيل الراهن، فعلى قدر ما يكون لها من سلطة وقوة نفوذ، يكون نجاحها فى أحكام الاستبداد على الذهن، وما يؤدى إليه من ميل طبيعى لإحكام الاستبداد على البدن. إن التعليم الذى تقوم به الدولة وتسيطر عليه ينبغى الا يكون له وجود الا كلون من التجربة، انْ كان لابد له أن يوجد على الإطلاق، تتنافس مع تجار أخرى على أن يكون الغرض منه أن يكون نموذجاً يستحث غيره من ضروب التعليم للوصول الى درجة معينة من الامتياز. ما لم يكن المجتمع بصفة عامة على درجة من التخلف بحيث لا توجد لديه القدرة، أو الرغبة فى إنشاء مؤسسات مناسبة للتعليم إذا لم تأخذ الحكومة على عاتقها القيام بهذه المهمة، ففى هذه الحالة يجوز أن تقوم الحكومة ـ بوصفه أهون الشرين ـ بمهمة فتح المدارس والجامعات، كما تقوم بأعمال الشركات المساهمة، متى كانت المشروعات الخاصة، على هيئة شركات الصناعة الكبرى ـ لا وجود لها فى البلاد. لكن، بصفة عامة، إذا كان فى البلد عدد كاف من الأشخاص المؤهلين للقيام بمهمة التعليم تحت رعاية الحكومة، فسوف يكون لدى هؤلاء الأشخاص الرغبة فى تزويد البلاد بقدر جيد من التعليم عن طيب خاطر، متى ضمنوا لهم مكافأة جهدهم بقانون يجعل التعليم إجبارياً، وقانون أخر يوجب على الدولة مساعدة العاجزين عن دفع النفقات المدرسية.

أما الوسيلة لتنفيذ قانون التعليم الإلزامى فلن تكون شيئاً آخر غير الامتحانات العامة التى تعقد لجميع الأطفال منذ سن مبكرة. فمتى بلغ الطفل سناً معينة وجب امتحانه لمعرفة ما إذا كان فى استطاعته (أو استطاعتها) القراءة. فإذا اتضح عجزه ولم يبد والده عذراً مقبولاً. حكم عليه بغرامة معتدلة، أو أن يقوم بعمل ما إذا لزم الأمر، ويوضع الطفل فى مدرسة على نفقة الأب. ولابد أن يتجدد الامتحان كل عام، مع اتساع تدريجى لنطاق موضوعاته، حتى يصح التحصيل الشامل، والحفظ لحد أدنى من المعلومات العامة فرضاً إلزامياً، أما ما يتجاوز هذا الحد الأدنى فتعقد له امتحانات اختيارية فى جميع الموضوعات. فمن أثبت براعة إلى مستوى معين مُنح الشهادة. وحتى نمنع الدولة من التأثير غير المناسب فى الرأى العام أثناء هذه الترتيبات، فإنه ينبغى أن تكون المعارف الواجب تحصيلها لاجتياز هذه الامتحانات، فيما يتجاوز الأجزاء المساعدة من المعرفة: كاللغة، حتى بالنسبة للفئات العليا من الامتحانات، محصورة فى الحقائق والعلوم الوضعية، أما الامتحانات المتعلقة بالدين، والسياسة، والموضوعات الخلافية الأخرى فينبغى الا يدور فيها الامتحان على صحة الآراء وبطلانها، وإنما حول الأمر الواقع، وما إذا كان الناس يعتنقون الرأى الفلانى، وما هى الاسباب التى تجعلهم يعتنقوه، مَنْ من الكتاب، والمؤلفين، والمدارس، والكنائس، تعتنق هذه الآراء، وبمثل هذا النظام فإن الجيل الناشئ لن يكون أسوأ من الجيل الحالى فى نظرته لجميع الحقائق الخلافية. وسوف ينشأ الجيل سواء من رجال الكنيسة أو المنشقين عليهم، على ما هم عليه الآن، وسوف تقتصر مهمة الدولة على تنشئة جيل من المستنيرين سواء من رجال الكنيسة أو المنشقين، وعندئذ لن يكون ثمة ما يعوقهم عن تعلّم الدين، لو شاء آباؤهم، فى نفس المدارس التى يتعلمون فيها مواد أخرى. إن جميع المحاولات التى تبذلها الدولة لاستمالة المواطنين فى الموضوعات الخلافية هى محاولات شريرة، لكنها يمكن أن تتحقق وتشهد أن المواطن أصبح لديه المعلومات التى تمكنه من الوصول إلى نتائجة الخاصة فى أى موضوع. فمن الأفضل لطالب الفلسفة أن يكون قادراً على اجتياز امتحان حول فلفستى «لوك» و«كانط» سواء أكان يعتنق هذه الفسلفة أو تلك أو يرفضهما

معا. وليس ثمة مبرر معقول يجعلنا نرفض أن يمتحن الملحد فى شواهد المسيحية وأدلتها بشرط ألا يطلب منه أن يعلن صراحةً أنه يؤمن بها. غير أن الامتحانات فى الأفرع العليا من المعرفة ينبغى فى رأيى أن تكون اختيارية تماما. وسوف نضع فى يد الحكومة سلطة بالغة الخطورة لو كان من حقها أن تستبعد أى مواطن من مزاولة أية مهنة حتى ولو كانت مهنة التدريس - بحجة نقص فى المؤهلات - وأنا أتفق مع «فلهلم فون همبولت» فى القول بأن الدرجات والشهادات العامة العلمية أو المهنية ينبغى أن تُمنح لكل مَنْ حضر الامتحان، واجتاز الاختبار، لكن هذه الشهادة ينبغى أن لا تكون لها ميزة بين المتنافسين اكثر من الوزن أو الميزة التى يضفيها عليها شهادة الرأى العام.

ولست أعتقد أن ميدان التعليم هو وحده الذى يساء فيه وضع الأفكار عن الحرية بحيث تحول دون الاعتراف بالالتزامات الأخلاقية من جانب الآباء، دون فرض الالزامات القانونية عليهم، مع أن هناك مبررات قوية لفرض الأولى باستمرار، ومبررات لفرض الثانية أيضاً فى كثير من الحالات. والواقعة ذاتها: إن تتسبب فى ظهور موجود بشرى الى الوجود هو اعظم الأفعال كلها من حيث المسئولية فى ميدان الحياة البشرية. إن الشروع فى تحمل هذه المسئولية - أن تهب حياة قد تكون لعنة أو مباركة لموجود - مالم يأخذ هذا الموجود الفرص المعتادة لوجودٍ مرغوب فيه - لهو جريمة فى حق هذا الموجود، ذلك لأن انجاب الأطفال، زيادة عن عدد ضئيل فى بلد يعانى من تعداد السكان، أو مهدد بأن يكون كذلك، بما يؤدى إليه من تناقض عائد الجهد بسبب المنافسة، هو جريمة حقيقية ضد أولئك الذين يعيشون من عائد جهدهم. ولهذا فإن القوانين التى صدرت فى كثير من بلدان القارة الأوربية، والتى تمنع الزواج إلا للأطراف التى تثبت أن لديها وسائل إعالة أسرة، لا تغالى ولا تفرط فى استخدام السلطة الشرعية للدولة. سواء اكانت هذه القوايـن مفيدة أم لا (فهذا سؤال يعتمد أساساً على الظروف والمشاعر المحلية) فإنه لا يمكن الاعتراض عليها بأنها انتهاك للحرية. ذلك لأن مثل هذه القوانين هى تدخل من الدولة لمنع أعمال ضارة ومؤذية للآخرين، ينبغى أن تكون موضع تحريم، ووصمة اجتماعية، حتى

عندما يظن أنه ليس من المفيد أن يضاف إليها العقاب القانونى. ومع ذلك فالأفكار السائدة عن الحرية التى تؤدى بسهولة إلى انتهاكات حقيقية لحرية الفرد فى الأمور التى تخصه هو وحده سوف ترفض وضع أية قيود على ميوله حتى عندما يترتب على انغماسه فيها شقاء النسل وتعاسته مع كثير من الشرور التى تصيب مَنْ يقع فى محيط التأثر بأفعاله، وعندما نقارن بين احترام البشر للحرية، واستخفافهم بها على هذا النحو العجيب، فقد نظن أن للإنسان حقا لا مندوحة عنه فى إلحاق الأذى بالآخرين، وأن ليس له الحق على الإطلاق فى أن يسعد نفسه دون أن يلحق ألما بأى انسان.

لقد احتفظت، حتى آخر لحظة، بطائفة كبيرة من المسائل المتعلقة بحدود تدخل الحكومة،، والتى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع هذا البحث وإن كانت لا تنتمى اليه بالمعنى الدقيق. وأعنى بها تلك الحالات التى تساق فيها مبررات تعترض على تدخل الدولة لكن هذه المبررات لا تستند على مبدأ الحرية، لان المقصود بالتدخل ليس تقييد افعال الفرد بل مساعدتها، إذْ يُطرح السؤال: هل يجوز للحكومة أن تتولى عن الأفراد شيئاً من مصالحهم بدلا من أن تتركهم يقومون بها بأنفسهم سواء قاموا بذلك طواعية مجتمعين أو منفردين؟

والاعتراضات على تدخل الحكومة، عندما لا يكون التدخل اعتداء على الحرية ثلاثة أنواع:

<u>أولا :</u> عندما يكون من المحتمل أن يقوم الأفراد بالعمل المطلوب القيام به افضل من الحكومة. إذ أنه بصفة عامة، ليس ثمة من يقوم بالعمل أو يصلح له، أو يحدد كيف يؤدّى أو من الذى يؤديه من أولئك الذين يهتمون به اهتماماً شخصياً. وهذا المبدأ يدين تدخل التشريعات، إذا كانت عامة أو دائرة الحكومة فى الأعمال الصناعية المألوفة. غير أن هذا الجزء من الموضوع قد توسع فيه الاقتصاديون السياسيون بما فيه الكفاية، ومن ثم فهو لا يرتبط ارتباطاً خاصاً بمبادئ هذا البحث.

<u>ثانياً :</u> أما الاعتراض الثانى فهو يرتبط بموضوعنا اكثر من الأول. ففى حالات كثيرة قد لا يحسن الأفراد القيام بأعمال ـ فى المتوسط ـ على نحو ما تقوم بها

دوائر الحكومة. ومع ذلك فمن المرغوب فيه أكثر أن يقوم بها الأفراد لا الحكومة كوسيلة لتربية قواهم الذهنية، وطريقة لتقوية ملكاتهم العملية الإيجابية والممارسة على تكوين الرأى وإصدار الحكم، وتزويدهم بمعلومات عامة حول الموضوع ثم تركهم يتصرفون فيه. وهذه هى التوصية الرئيسية، وإن لم تكن الوحيدة التى يوصى بها المحلفون فى المحكمة (فى القضايا غير السياسية). وللمؤسسات الحرة المحلية والشعبية والبلدية، لادارة المشروعات الصناعية والخيرية بواسطة جماعات تطوعية. وهذه ليست موضوعات تتعلق بالحرية، بل انها لا ترتبط بهذا الموضوع الا بنزعات بعيدة، وإنما هى مسائل خاصة بالتربية والتطور. ودراسة هذه الموضوعات تنتمى إلى مجال أخر غير البحث الحالى بوصفها جزءً من التربية القومية، وهى بحق مجال لتربية المواطن، وجزء عملى من التربية السياسية لشعب حر، وإخراجه من دائرة الانانية الشخصية والأسرية الضيقة، وتعويدهم فَهم الأمور ذات المصلحة العامة، وتنظيم المصالح المشتركة لكى يعتادوا العمل إنطلاقا من الدوافع العامة وشبه العامة، والتوجه فى سلوكهم نحو أهداف جماعية بدلاً من أن ينعزل الواحد منهم عن الآخر. وبدون هذه العادات، والملكات، لن يكون فى استطاعتهم اعداد دستور حر ولا العمل به أو المحافظة عليه. والأمثلة على ذلك كثيرة للغاية منها الطبيعة المؤقتة أو العابرة للحرية السياسية فى البلاد التى لا ترتكز على أساس كاف من الحريات المحلية. كما أن إدارة الشئون المحلية الخالصة، بواسطة سكان المنطقة، وإدارة المشروعات الصناعية الكبرى بواسطة اتحاد من المتطوعين لتدبير مواردها المالية، توصى به جميع الامتيازات التى سبق أن ذكرناها فى هذا البحث متعلقا بنمو الشخصية الفردية واستقلالها وتنوع أساليب السلوك. فجميع أعمال الحكومة تتجه إلى اتخاذ نمط واحد فى أى مكان، أما أعمال الأفراد والجماعات التطوعية فهى، على العكس، تميل إلى تنويع التجارب، وتنوع لا حد له من الخبرة. فما تستطيع الدولة ان تفعله على نحو مفيد فى هذا الصدد هو أن تجعل من نفسها مستودعاً مركزياً، وموزعاً عاماً، ونشطاً لما تسفر عنه الكثير من التجارب من نتائج فى جميع الأنحاء. فمهمتها تمكين كل مجرب من الاستفادة من تجارب الآخرين، بدلاً من أن تقتصر فائدتها على التجارب الشخصية التى يجربها هو.

ثالثاً: أما المبرر المفحم لتقييد تدخل الحكومة فهو الضرر العظيم الذى يترتب على توسيع سلطتها بغير مبرر ولا ضرورة. فأى وظيفة زائدة تضاف إلى تلك الوظائف التى تقوم بها الحكومة بالفعل يترتب عليها التأثير فى الآمال والمخاوف بشكل واسع حتى يتحول ذلك الجانب النشط الطموح من الجمهور الى أذناب للحكومة أو للحزب الذى يستهدف الوصول إلى الحكم. وإذا ما فترضنا أن: الطرق والسكك الحديدية، والبنوك، وشركات التأمين، والشركات المساهمة الكبرى، والجامعات، والجمعيات أصبحت كلها حكومية، وإذا أضيفت إليها المجالس البلدية، واللجان المحلية، وكل ما يلحق بها الآن، لأصبحت فروعا وإدارات تابعة للإدارة المركزية (الحكومة). ولو ان جميع العاملين فى هذه المشروعات تحولوا الى موظفين تدفع لهم الحكومة أجرهم، وينظرون إلى الحكومة على أنها الأمل فى كل رفعة أو ترقية فى الحياة، فلن تكون هناك حرية للصحافة. ولن تكون الانظمة الدستورة فى التشريع، فى هذا البلد أو فى غيره من البلدان الحرة، سوى مجرد اسم بلا مضمون. ولابد أن يزداد الشر، كلما أصبح الجهاز الإدراى أشد فعالية، وكلما ظهرت أحدث الأساليب العلنية، وأصبحت الاجراءات اكثر مهارة فى الحصول على أفضل الأيدى والرءوس لإدارتها. فقد اقترح البعض مؤخرا فى انجلترا، أن يتم اختيار جميع أعضاء الخدمة المدنية فى الحكومة بامتحان مسابقة، حتى نحصل لهذه الوظائف على أكثر الأشخاص ذكاء وثقافة.

ولقد قيل الشئ الكثير وكتب الشئ الكثير ضد هذا الاقتراح. وكانت إحدى الحجج التى تمسك بها المعارضون هى أن شغْل وظيفة من وظائف الخدمة العامة الدائمة فى الدولة لا هى مغرية فى راتبها ولا فى أهميتها، بحيث تجذب أصحاب المواهب العالية، مما يمكن أن يجدوه فى الاشتغال بالمهن الحرة، أو التوظف فى الشركات وغيرها من الهيئات العامة. وما كان المرء ليندهش لو أن هذه الحجة قد استخدمها انصار الاقتراح، رداً على الصعوبة الرئيسية التى يثيرها المعارضون فما كان ثمة موضع للدهشة. أما أن يثار كاعتراض فإنه يكون صمام أمان للنظام المقترح. ولو كان كل أصحاب المواهب العليا فى البلد يستطيعون أن يندرجوا فى

سلك الخدمة الحكومية لكان الاقتراح الذى يدعو إلى ذلك مبعثاً للخوف والقلق. فلو أن كل جزء من شئون المجتمع، مما يحتاج الى تناغم وانسجام، أو وجهات نظر واسعة وشاملة، قد وضع فى يد الحكومة، ولو أن دوائر الحكومة قد امتلأت بأقدر الناس وأكثرهم براعة، لأصبح كل ذكاء عملى، وكل ثقافة، فى البلاد فيما عدا الذكاء النظرى الخالص، متمركزاً فى عدد من البروقراطية، تتجه إليهم بقية المجتمع لقضاء حوائجهم: إذ سيتجه اليهم العامة ليوجهوهم ويرشدوهم إلى ما ينبغى عليهم عمله، ويتجه اليهم القادرون والخاصة ليستلهموا منهم تقدمهم الشخصى. اذ سيكون الطموح الوحيد، عندئذ هو الوصول الى مصاف هذه البيروقراطية والترقى فى صفوفها. وفى ظل مثل هذا النظام لن يكون الجمهور مؤهلاً تأهيلاً سيئاً فحسب، لنقص فى الخبرة العملية، وفى نقدومراجعة العمليات البيروقراطية، بل لن يكون من الممكن أيضاً قيام أى حركة إصلاحية تعارض مصالح هذه الهيئة البيرواقراطية، اذا افترضنا أن أحداث النظام الإستبدادى، أو العمل الطبيعى للمؤسسات الشعبية قد رفعت الى القمة، بالمصادفة، حاكماً أو مجموعة من الحكام من الذين لديهم ميول اصلاحيه. وتلك هى الحالة الكئيبة التى آلت إليها الإمبراطورية الروسية كا يرويها أولئك الذين أتيحت لهم الفرصة الكافية لمشاهدتها. فالقيصر نفسه عاجز أمام الهيئة البيروقراطية، نعم فى استطاعته أن ينفى مَنْ يشاء نفيه منهم إلى «سيبريا»، ولكنه لا يستطيع الحكم بدونهم، أو ضد إرادتهم إذ لهم حق مستتر فى نقض أى قرار يصدره، فقط بالاحجام عن وضعه موضع التنفيذ وفى البلدان الاكثر تقدما فى حضارتها، وفى روح العصيان والتمرد، فإن الجمهور اعتاد أن يتوقع أن تقوم الدولة بعمل كل شئ من أجله، أو على الأقل اعتاد الا يعمل شيئاً لنفسه دون أن يسأل الدولة أن تسمح له أن يعمله، بل ربما سألها كيف يعمله. وهكذا كان من الطبيعى أن يلقى على الدولة بمسؤليه كل ما يلحق به من شرور. وعندما تزداد الشرور ويضيق بها صدره، فإنه يثور فى وجه الحكومة، ويحدث ما يسمى بالثورة. عندئذ يخرج شخص، بسلطان مشروع أو غير مشروع من الأمة، فيقفز على كرسى الحكم،

ويصدر أوامره للهيئة البيروقراطية، وتسير الأمور على نحو ما كانت تسير من قبل الى حدى كبير، بلا تغيير، ودون أن يستطيع أحد أن يحل محلها.

غير أن هناك مشهداً مختلفاً عن ذلك أتم الاختلاف تعرضه علينا البلاد التى تعود أهلها تدبير شئونهم بأنفسهم، ففى فرنسا حيث انخرط قطاع كبير من الشعب فى الخدمة العسكرية، وحيث وصل عدد كبير منهم وهم فى الجيش، على الأقل، إلى ضباط الصف، فإننا نجد، فى كل تمرد شعبى أو عصيان، عددا من الاشخاص الأكفاء لتقلد الرئاسة. ولارتجال خطة صالحة للعمل. وهذا الذى يجيده الفرنسيون فى الشئون العسكرية، يتقنه الأمريكيون فى كل فرع من أفرع الشئون المدنية، فلو أنهم تركوا بغير حكومة لاستطاعت كل مجموعة من الأمريكيين أن ترتجل حكومة تسير بها هذه الأمور أو تلك من الشئون العامة بالقدر الكافى من الذكاء، والنظام، والعزم. وهكذا ينبغى أن يكون كل شعب حر، والشعب القادر على ذلك هو، يقيناً، شعب حر، ولن يترك نفسه أبداً ليستعبده اى رجل، أو مجموعة من الرجال، مهما كانت قدرته فى القبض على أمام الإدارة المركزية (الحكومة)، وتصريف شئونها. ولن يكون للبيروقراطية أمل فى شعب كهذا ترغمه أن يفعل ما تريد، أو أن يعانى من أشياء لا يريدها. ولكن حيثما وجدنا أن الأشياء تتم من خلال البيروقراطية. فلا شئ يمكن أن يتم، فى الحقيقة، ضد رغبتها. والواقع أن الدستور فى أمثال هذه البلاد ليس سوى تنظيم التجربة والقدرة العملية فى الأمة فى هيئة منظمة بغرض أن تحكم بقية المجتمع. وكلما كان هذا التنظيم فى ذاته أكثر اكتمالاً وأشد اتقاناً، استطاعت أن تجذب إليها، وأن تربى لنفسها، أشخاصاً على قدر عظيم من الكفاءة من جميع طبقات المجتمع وازداد نير العبودية لجميع الأعضاء الذين تشملهم البيروقراطية. بل إن استيداد التنظيم ونظامه يحيط بالحاكمين والمحكومين معاً. فالموظف الحكومى فى الصين (أو الماندرين Mandrin) هو آلة أو أداة النظام الاستبدادى شأنه شأن أحقر مزارع. والفرد من اليسوعيين ينحط إلى أقصى حد ليصبح عبدا لنظامهم رغم أن النظام نفسه لم يوجد إلا لتقوية الجماعة والاهتمام بأعضائها.

وعلينا ألا ننسى أيضاً أن امتصاص القدرة الرئيسية للبلاد فى الهيئة الحاكمة هو أمر قاتل وخطير، لأنه يصيب النشاط الذهنى، وقابلية التقدم فى الهيئة نفسها باضرار بالغة. فإذا ما ارتبط الأعضاء جميعاً بنظام فهو شأن جميع النظم، لابد لهم من السير على قواعد محددة تحديداً صارماً إلى حد كبير، مما يؤدى بهذه الهيئة إلى الوقوع المستمر تحت غواية الغوص فى روتينٍ كسول، وحتى إذا ما هجروا بين الحين والحين تلك الطاحونة التى يدرون حولها، اندفعوا نحو سذاجة بسيطة لم تفحص جيدا كتلك التى تداعب خيال بعض قادتهم. ولاسبيل لكبح جماح هذين الميلين المرتبطين والمتشابهين، وإن تعارضا فى الظاهر. كما أن المثير الوحيد الذى يمكن أن يبقى على قدرة الهيئة ونشاطها فى مستوى عال ـ هو تعرضها لنقد يقظ من هيئة أخرى لا تقل عنها كفاءة. ومن ثم فلا مندوحة عن تدبير وسائل ـ مستقلة عن الحكومة ـ تقوم بتشكيل هذه المقدرة، وتزويدها بجميع الفرص والخبرات الضرورية لاصدار حكم صحيح فى المسائل العملية الكبيرة. وإذا شئنا أن تكون لنا، على الدوام، هيئة ماهرة وكفؤ من الموظفين، وقبل كل شئ، هيئة قادرة على تبنى وخلق، وارادة للاصلاحات، لا يتطرق إليها الوهن، ولا يخشى عليها الانتكاس، فمن الواجب أن تستحوذ مثل هذه الهيئة على جميع الوظائف التى تشكل وتنمى الملكات المطلوبة لحكم الجنس البشرى.

إن تحديد النقطة التى تبدأ عندها الشرور المرعبة والمهلكة لحرية الإنسان وتقدمه، أو بالأحرى النقطة التى تسيطر عندها هذه الشرور وترجح المنافع المنتظرة من حصر سلطة المجتمع فى أيدى زعمائه لإزالة العقبات التى تقف فى طريق رخائه، وبعبارة أخرى لكى نضمن أكثر المزايا من تركيز السلطة والذكاء قدر المستطاع دون أن نحولها الى قنوات حكومية، فذلك الهدف هو من أصعب المشكلات وأكثرها تعقيدا فى فن الحكم. وهى إلى حدٍ كبير مشكلة حول التفصيلات، ينبغى أن نضع ذهننا بالنسبة لها اعتبارات كثيرة ومختلفة، فلا يمكن أن نضع لها قاعدة مطلقة لكنى أعتقد أن المبدأ العملى المأمون، والمثل الأعلى الذى ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا، والمعيار الذى نختبر به جميع التنظيمات التى تجعلنا نتغلب على هذه المشكلة،

يمكن أن نسوقه فى الكلمات الآتية: أن تقدم بأوسع توزيع للسلطة يتسق مع فعالية الإدارة، بل بأعظم تركيز ممكن للمعلومات ونشرها من المركز. وهكذا لابد أن يكون هناك فى الإدارة المحلية، كما هى الحال فى ولاية «نيو انجلند»، تقسيم دقيق للعمل بين موظفين مختلفين يختارهم سكان المناطق، فى جميع الأعمال التى لا يكون من الأفضل أن تترك للأشخاص الذين لهم مصلحة مباشرة فيها. ولابد أن يكون هناك، فضلا عن ذلك فى كل إدارة من إدارات الشئون المحلية. مكتب مركزى للمراقبة، يكون فرعا من الحكومة المركزية. على أن تتركز وظيفة هذا المكتب فى جمع مختلف المعلومات والتجارب المستمدة من سير الشئون المشرف عليها فى جميع المناطق المحلية. ومن كل ماله شبيه فى البلاد الأجنبية، ومن المبادئ العامة لعلم السياسة. على أن يكون لهذا المكتب المركزى الحق فى معرفة كل ما يحدث، كما ينبغى أن يكون واجبه الخاص أن يجعل ما يحصل عليه من معلومات ومعارف فى منطقة معينة متاحاً فى جميع المناطق الأخرى. وما كان هذا المكتب سيتحرر من الأحكام المبتسرة والآراء المحلية ضيقة الأفق بما له من مركز رفيع، ومجال واسع للمعلومات، فمن الطبيعى أن يكون لنصيحته وزن كبير، لكن فى اعتقادنا، سلطته الفعلية، بوصفه مؤسسة دائمة، ينبغى أن تكون محدودة فلا يجوز أن تلزم الموظفين المحليين بطاعة القوانين التى وضعت لإرشادهم. إن هؤلاء الموظفين ينبغى أن تترك لهم حرية تكوين الرأى، وإصدار الأحكام على مسئوليتهم الخاصة أمام جمهور الناخبين فى جميع الأمور، فيما عدا تلك التى تحددها قواعد عامة. ذلك لأن انتهاك تلك القواعد يضعهم تحت طائلة القانون، أما القواعد نفسها، فينبغى أن تضعها السلطة التشريعية، بحيث تقتصر سلطة الإدارة المركزية على مراقبة تنفيذها، فإذا لم تنفذ كان لهذه الادارة أن تلجأ، تبعا لطبيعة كل حياة، إلى المحاكم لتنفيذ القانون، أو إلى جمهور الناخبين فى الدائرة الانتخابية لفصل الموظفين الذين لم ينفذوا القانون طبقاً لروحه. وتلك هى الرقابة المركزية على مَنْ يتولون تصورها العام التى أرادت لائحة قانون اعالة الفقراء أن تمارسها، على من يتولون الإدارة حول معدل الفقر فى البلاد. وأياً ما كانت السلطات التى تمارسها هذه اللائحة متجاوزة

هذا الحد فهى سليمة وضرورية فى هذه الحالة الخاصة، لأن علاج العادات المتأصلة من أمراض الإدارة فى مسائل تؤثر، بعمق لا فى الدوائر المحلية وحدها، بل فى المجتمع كله، مادام ليس لمنطقة محلية الحق الأخلاقى فى أن تجعل من نفسها بسبب سوء الإدارة، وكرا للفقر، وتغمر بالضرورة المناطق المحلية الأخرى، وتضعف بذلك الوضع الأخلاقى والبدنى للعمل فى المجتمع بأسره. ان سلطات القهر الإدارية، والسلطة التشريعية المساعدة لها، التى نصت عليها لائحة قانون اعالة الفقراء، (التى لم تمارسها إلا على نحو بالغ الضعف نظراً لموقف الرأى العام فى هذا الموضوع) رغم أن لها ما يبررها تماماً فى حالة المصلحة القومية من الدرجة الأولى، لن يكون لها معنى فى حالة مكتب الرقابة الخاص بالمصالح المحلية الخاصة. غير أن المكتب المركزى للاستعلام والارشاد فى جميع المناطق المحلية سوف تكون له قيمة مماثلة تماماً فى جميع فروع الادارة. فلا يمكن أن يكون للحكومة الكثير من هذا النوع من النشاط الذى لا يستهدف منع الأفراد، بل مساعدتهم وإثارتهم لبذل الجهد فى النمو والتطور. وإنما يبدأ الضرر متى استبدلت الحكومة بنشاط الأفراد والهيئات نشاطها هى الخاص وقدمته إليهم. وبدلاً من تعليم الأفراد ونصحهم وإرشادهم، وعندما تأتى الفرصة تشجب، فانها تجعلهم يعملون وهم مكبلين بالقيود، أو تنحيهم جانباً وتقوم نيابة عنهم بما يحتاجون إليه من أعمال. والواقع أن قيمة الدولة، على المدى البعيد، هى من قيمة الأفراد الذين تتألف منهم. والدولة التى تؤجل مصالح نموهم ورقيهم الروحى فى سبيل قدر ضئيل جديد من المهارة الإدارية، أو ما يشبه ذلك من الأمور العملية، الدولة التى تجعل رجالها أقزاماً، لكى يكونوا أدوات طيعة فى يدها، حتى ولو كان ذلك لأغراض المنفعة والاستفادة منهم ـ سوف تكتشف أنه لا يكن أن يتحقق شئ عظيم عن طريق الرجال الأقزام، وإن جهاز الآلة المتقن التى ضحت فى سبيله بكل شئ لن يقدم لها فى النهاية شيئاً، بسبب نقص القوة الحيوية الذى فضلت أن يستعبدها، حتى تدور الآلة بطريقة سلسلة أكثر.




تنفيذ وطبع محمد سويدان
بيروت ــ لبنان

هذا الكتاب

.. غير أن ما نقصده هنا أساساً هو الليبرالية السياسية المحدثة التى تميّزت عن جميع أشكال الليبرالية الأخرى بتركيزها الاهتمام على الفرد وعلى الحياة السياسية، فذهبت إلى أن السياسة صنعة أو فن وضعه الإنسان، والحكومة ليست أمراً طبيعياً وإنْ كانت أمراً ضرورياً. أما الطبيعى فهو الحرية الانسانية، فلا هى مكتسبة ولا هى منحة من أحد، والبشر متساوون جميعاً، وبالتالى فلا فئات ولا درجات من الموجودات البشرية يمكن أن تدّعى لنفسها الحق فى أن تحكم على نحو طبيعى أو على نحو يفوق الطبيعة. كما أنّ الليبرالية السياسية تتميز بالاهتمام الشديد بمناقشة موضوع السلطة السياسية سواء أكانت سلطة الدولة، أو الحكومة أو سلطة المجتمع أو سلطة الراى العام. كذلك تتميز بمقولتها: إنّ العقل البشرى قادر، وحده، على تحديد شكل الحياة الأفضل للانسان، كما تؤكد التسامح الدينى والأخلاقى، وسعة الافق ورحابة الصدر فى تقبل الراى الآخر .. وهكذا تلتقى مع الديمقراطية على صعيد واحد. مع فارقٍ أساسىّ هو أن الأولى طريقة فى التفكير والثانية نظام سياسى من أنظمة الحكم.

مكتبة مدبولى MADBOULI BOOKSHOP
6 Talat Harb SQ. Tel. : 5756421 ٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - ت: ٥٧٥٦٤٢١